FUENTES ARÁBICO-HISPANAS, 25

ᶜALĪ B. ᶜĪSÀ AṬ-ṬULAYṬULĪ
(comienzos s. IV/X)

MUHTAṢAR

(COMPENDIO)

Edición, traducción y estudio por
MARÍA JOSÉ CERVERA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

المصادر الأندلسية ، ٢٥

علي بن عيسى الطليطلي

(بداية القرن الرابع/العاشر)

المختصر

دراسة وتحقيق وترجمة

ماريا خوسيه ثيربيرا

COOPERACIÓN ESPAÑOLA

CSIC

المجلس الأعلى للأبحاث العلمية
الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي

ISBN 84-00-0789

9 788400 0789

MUḤTAṢAR

(COMPENDIO)

FUENTES ARÁBICO-HISPANAS

Colección editada por: Mercedes García-Arenal, Manuela Marín, Luis Molina y José Pérez Lázaro

Títulos recientes

9. ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (m. 565/1169), *Al Mu'rib 'an ba'ḍ 'aŷā'ib al-Magrib*. Introducción, edición crítica y traducción por INGRID BEJARANO.

10. ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (m. 565/1169), *Tuḥfat al-albāb*. Traducción por ANA RAMOS.

11. IBN WĀFID (m. 467/1074), *Kitāb al-adwiya al-mufrada*. Estudio, edición crítica y traducción por LUISA FERNANDA AGUIRRE DE CÁRCER.

12. *Libro de Dichos Maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*. Introducción, interpretación, glosarios e índices por ANA LABARTA.

13. ABŪ 'ALI AL-ḤUSAYN IBN BĀṢO (m. 716/1316), *Risālat al-ṣaḥīfa al-ŷami'a li-ŷamī' al-'urūḍ*. Estudio, edición crítica y traducción por EMILIA CALVO LABARTA.

14. ABŪBAKR AL-ṬURṬŪŠĪ, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'(El libro de las novedades y las innovaciones)*..Estudio y traducción por M. FIERRO.

15. IBN 'ĀṢIM, *Kitāb al-anwā' wa-l-azmina -al-qawl fī l-suhur- (Tratado sobre los anwā' y los tiempos —capítulo sobre los meses—)*. Estudio, traducción y edición crítica por M. FORCADA NOGUÉS.

16. *Textos aljamiados sobre el profeta Muḥammad*. Estudio y edición por C. LÓPEZ MORILLAS.

17. ABŪL-'ALĀ' ZUHR, *Kitāb al-muŷarrabāt (Libro de las experiencias médicas)*. Edición, traducción y estudio por C. ÁLVAREZ MILLÁN.

18. *Fatḥ al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*. Estudio y edición crítica por LUIS MOLINA.

19. IBN BAŠKUWĀL. *Kitāb al-Qurba ilā rabb al-'Ālamīn (El acercamiento a Dios)*. Estudio, edición crítica y traducción por CRISTINA DE LA PUENTE.

20. *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*. Edición y estudio por MUḤAMMAD YA'LÀ.

21. AḤMAD B. QĀSIM AL-ḤAJARĪ (d. after 1640), *Kitāb nāṣir al-dīn 'alā l-qawm al-kāfirīn*. Historical study, critical edition and annotated translation by P. S. VAN KONINGSVELD, Q. AL-SAMARRAI and G. A. WIEGERS.

22. MUḤAMMAD B. 'IYĀḌ (m. 575/1179), *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*. Traducción y estudio por DELFINA SERRANO.

23. 'ALĪ B. YAḤYÀ AL-ĞAZĪRĪ (m. 585/1189). *Al-Maqṣad al-Maḥmūd fī talẖīṣ al-'uqūd (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales)*. Estudio y edición crítica por ASUNCIÓN FERRERAS.

24. IBN BARRAŶĀN (m.536/1141), *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà (Comentario sobre los nombres más bellos de Dios)*. Edición crítica y estudio por PURIFICACIÓN DE LA TORRE.

FUENTES ARÁBICO-HISPANAS, 25

ᶜALĪ B. ᶜĪSÀ AṬ-ṬULAYṬULĪ
(comienzos s. IV/X)

MUḤTAṢAR

(COMPENDIO)

Edición, traducción y estudio por
MARÍA JOSÉ CERVERA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
MADRID, 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y su distribución.

© C S I C/AECI
© María José Cervera
NIPO: 179-00-052-1 (CSIC)
NIPO: 028-00-030-1 (AECI)
ISBN: 84-00-07898-5
Depósito legal: M. - 4.866 - 2001
Impreso en España - *Printed in Spain*
Imprime: Aguirre Campano, S. L.
Daganzo, 15 dpdo. - 28002 Madrid
Teléf.: 91 519 94 27

SUMARIO

Pág.

ESTUDIO 9

INTRODUCCIÓN 11

AUTOR 13

MAESTROS 15

INSERCIÓN EN LA ESCUELA 17

OBRA 19

DESCRIPCIÓN 19

ESTRUCTURA 21

CONTENIDO 26

Ablución 26

Oración 27

Azaque 31

Ayuno 35

Peregrinación 37

Usura 39

IMPORTANCIA Y DIFUSIÓN 45

MANUSCRITOS 57

B. U. Valencia 939 58

B. Escorial 1199 59

B. N. Argel 602 60

B. N. Argel 582/3 61

B. N. París 5686 62

B. N. París 5406 63

B. N. París 5650 64

B. L. Londres 9497 65

B. L. Londres 4905 65

Junta XIV 66

Pág.

Calanda 4 68
B. N. Madrid 4987 69
Junta IV 71
Junta IX 72
B. P. Toledo 505 73
Calanda 5 75
Sabiñán 76
EDICIÓN 78

TRADUCCIÓN 81

ÍNDICE 129

ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS 131

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA 145
SIGLAS UTILIZADAS 145
FUENTES 147
BIBLIOGRAFÍA 153

TEXTO ÁRABE 7

ESTUDIO

INTRODUCCIÓN

El derecho es una parcela fundamental de la cultura islámica debido a su amplitud temática y a su incidencia en aspectos muy diversos de la realidad cotidiana. Por ello, la literatura jurídica constituye una fuente importante para el conocimiento de una sociedad islámica y, en concreto, de su derecho y sus instituciones. Los tratados como el que ahora editamos constituyen el ordenamiento jurídico, la base legal de actuación del grupo y, por lo tanto, la referencia teórica pero reflejan, así mismo, características del momento y el lugar en que surgieron y en el que se aplicaron.

En los últimos años, y tras un periodo de abandono, la investigación histórica de al-Andalus ha visto despertar un notable interés por estos temas legales que ha dado como fruto abundantes publicaciones, tanto de ediciones de fuentes, como de estudios. El presente libro quiere contribuir a esa corriente con la edición, traducción y estudio introductorio del primer tratado jurídico andalusí que se nos conserva, el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī. Esta obra fue redactada en el siglo X; se trata, por lo tanto, de una de las obras clásicas de la escuela jurídica malikí andalusí que, además, fue objeto de múltiples copias posteriores y de traducciones aljamiadas, aunque luego cayó en el olvido y ha permanecido inédita hasta ahora.

Mi primera aproximación a esta obra consistió en la edición de un manuscrito fragmentario y aljamiado, el de Sabiñán, que constituyó mi Memoria de Licenciatura y fue publicada en 1987 por la Institución Fernando el Católico, en Zaragoza, bajo el título *La plegaria musulmana*

en el Compendio de aṭ-Ṭulayṭulī. Transcripción del manuscrito aljamiado de Sabiñán. Después, en la Tesis Doctoral[1], dirigida por D. Federico Corriente Córdoba y presentada en 1987 en la Universidad de Zaragoza, edité y estudié el contenido y la lengua de otro manuscrito de la obra, éste completo y escrito en árabe con traducción aljamiada interlineal en una buena parte, el nº XIV de la colección de la Junta para Ampliación de Estudios conservada hoy en el Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid.

Desde entonces he seguido trabajando en este tema y ofrezco ahora el texto completo con edición crítica y traducción del tratado-compendio de aṭ-Ṭulayṭulī, tras la lectura y comparación de los diecisiete manuscritos que he localizado[2].

Quiero expresar ahora mi gratitud a todas las personas que han colaborado, de una u otra forma, en la realización de este libro. Merece especial mención el Dr. D. Federico Corriente por su dirección en mis primeras investigaciones sobre el tema, que dieron como resultado mi Memoria de Licenciatura y mi Tesis Doctoral, así como por sus correcciones del original del trabajo que ahora presento. También agradezco a la Dra. Dña. María Jesús Viguera sus orientaciones y ánimo constante, especialmente en los primeros momentos, ya que fue ella quien me sugirió este tema de investigación. Asímismo, deseo reconocer mi agradecimiento al Dr. D. Pedro Chalmeta por sus sabios consejos y comentarios prestados a lo largo de la elaboración del trabajo.

---

[1] Deseo agradecer aquí al Instituto de Estudios Turolenses la concesión de una beca de investigación para la realización de mi Tesis, así como a los miembros del tribunal que en su día la juzgaron: los doctores D. Álvaro Galmés de Fuentes, D. Antonio Ubieto Arteta, D. Joaquín Lomba Fuentes, Dña. María Jesús Viguera Molins y Dña. María Luisa Ledesma Rubio.

[2] Agradezco al Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y a la Comisión Mixta Caja de Ahorros de la Inmaculada - Consejo Asesor de Investigación de la Diputación General de Aragón la concesión de sendas ayudas de viaje para realizar un análisis de los fondos de la British Library de Londres y de la Universidad de Cambridge, gracias al cual tuve acceso allí a alguno de esos manuscritos.

AUTOR

Las noticias proporcionadas por las fuentes sobre la biografía y actividad intelectual de aṭ-Ṭulayṭulī son escasas. Le dedican algunas referencias escuetas Ibn al-Faraḍī en su *Kitāb tārīḫ ᶜulamā' al-Andalus*[3] y aḍ-Ḍabbī en *Kitāb bugyat al-multamis fī tārīḫ riğāl ahl al-Andalus*[4]; el cadí ᶜIyāḍ en su *Tartīb al-madārik*[5] es algo más explícito; at-Tuğībī en su *Barnāmağ*[6] recoge las noticias que da éste último y la excelente opinión que de la obra tenía Ibn Abī r-Rabīᶜ. También el jurista mālikí oriental Ibn Farḥūn debió de extraer del diccionario biográfico del cadí ᶜIyāḍ los datos que da sobre aṭ-Ṭulayṭulī en *Al-dībāğ al-muḏhab fī maᶜrifat aᶜyān ᶜulamā' al-maḏhab*[7]. Por estas obras sabemos que su nombre completo es Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜĪsà b. ᶜUbayd (Allāh) at-Tuğībī[8] aṭ-Ṭulayṭulī. Sus biógrafos no dan nin-

---

[3] Ed. F. Codera, *BAH,* VII-VIII, Madrid, 1891, nº 921, pág. 259; ed. El Cairo, 1966, nº 923, pág. 313.

[4] Ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Cairo-Beirut, 1989, nº 1235, t. II, pág. 554; ed. F. Codera y J. Ribera, *BAH,* III, Madrid, 1885, nº 1231, pág. 413.

[5] 1ª ed., Aḥmad Bukayr Maḥmūd, Beirut, 1968, t. II, págs. 457-458; 2ª ed., VI, 171-172.

[6] *Vid.* A. Ramos, "Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaŷ* de at-Tuŷībī", *Al-Qanṭara,* VII (1986), págs. 111-112.

[7] Ed. M. al-Aḥmadī, El Cairo, 1974, II, pág. 96-97.

[8] Esta *nisba* tribal árabe, la segunda en frecuencia entre los ulemas toledanos, no asegura que el que la lleva sea de origen árabe, sino que puede responder a un proceso de "arabización" de las familias muladíes (*vid.* M. Marín, "Familias de ulemas en Toledo", *EOBA,* V, 1992, págs. 229-271).

guna fecha de su vida, pero se puede deducir, por la cronología de sus maestros, que nacería en la segunda mitad del siglo III h./finales del siglo IX Jc. y moriría en la primera mitad del IV h./X Jc.[9].

Inició su formación en materia jurídica en su ciudad natal, Toledo, para continuarla después en Córdoba. El traslado de los estudiosos al centro político e intelectual del califato andalusí era habitual en su época. Sin embargo, no consta que aṭ-Ṭulayṭulī viajara "en busca del saber" a Oriente, como también era práctica corriente en el mundo islámico medieval. Según las fuentes, en Toledo escuchó lecciones de Wasīm b. Saᶜdūn y en Córdoba, de ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà, Saᶜīd b. ᶜUṯmān y Aḥmad b. Ḫālid, entre otros.

Las fuentes lo califican de experto en jurisprudencia y sabio destacado. Según Ibn Ṭāhir[10], era jurista entendido y digno de confianza, asceta, piadoso, bien dispuesto para las consultas, buen docente y humilde. Ordenaba hacer el bien y prohibía lo reprochable, hasta el punto de que su celo en la represión de los vicios le acarreó enemistades en su ciudad, de donde hubo de retirarse para vivir solo en una alquería dedicado a las labores agrícolas y a donde acudían sus discípulos a escuchar sus lecciones. Rehusó las tentativas de las autoridades por atraérselo y parece que no ocupó cargo público alguno como jurista. Debió de ser persona de gran autoridad moral, pues nos relata el cadí ᶜIyāḍ[11] que uno le pidió que escribiera en su nombre al caíd de Talavera para que le devolviera unos bienes que le había usurpado. Le escribió en estos términos: "De ᶜAlī b. ᶜĪsà al tirano Yaḥyà, devuélvele al hombre sus bienes, teme a Dios y guárdate de la demanda del oprimido, pues entre ella y Dios no hay velos". El hombre dijo: "Nunca tendrá éxito este escrito". Pero llegó al gobernador y éste reparó su injusticia.

Los diccionarios bio-bibliográficos mencionados lo nombran autor de una obra, el *Muḫtaṣar,* que la gente usó con provecho. Coinciden en destacar las virtudes de aṭ-Ṭulayṭulī como sabio alfaquí, hombre justo, piadoso, estricto y temeroso de Dios y no de los poderosos de su tiempo, y califican su obra como de gran utilidad.

---

[9] Según Castejón (*op. cit.,* pág. 127), su muerte se produciría hacia el año 338h./ mediados del s. X Jc. Según M. Marín ("Nómina de sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", *EOBA,* I, nº 939, pág. 71), después de 297 h./910 Jc.

[10] Ibn Farḥūn sustituye a éste por Abū ᶜAbd Allāh Ibn ᶜAttāb.

[11] Ibn Muṭāhir, según at-Tuǧībī.

MAESTROS

Conocemos por las fuentes el nombre de algunos alfaquíes con los que se formó aṭ-Ṭulayṭulī [12]:

— Abū Muḥammad Wasīm b. Saᶜdūn al-Qaysī [13]. Natural de Toledo, estudió en Córdoba con el tradicionista Muḥammad b. Waḍḍāḥ y otros. Viajó a Oriente con Aḥmad b. Ḫālid y Muḥammad b. ᶜUṯmān; allí escuchó a notables maestros; entre otros, a ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz y az-Zuhrī, en La Meca; Abū Yazīd al-Qarāṭīsī, Yaḥyà b. Ayūb al-ᶜAllāf, Abū Zakariyyā´ Yaḥyà b. ᶜUṯmān b. Ṣāliḥ e Ibn Abī Maryam, en Egipto. Al regresar a al-Andalus ocupó el cargo de alfaquí de Toledo, donde enseñó a varios discípulos. Destacó por su ascetismo y su piedad. Murió después de 286/899.

— Abū Marwān ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà [14]. Hijo y heredero científico de Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī, depositario y transmisor de sus obras, entre las que destaca la recensión de *al-Muwaṭṭaʾ* de Mālik. Nació en Córdoba, donde aprendió con su padre y otros sabios andalusíes. Viajó a Oriente para cumplir la peregrinación y practicar el comercio y allí asistió a lecciones de famosos maestros: en Bagdad, Abū Hāšim ar-Rifāᶜī Muḥammad b. Yazīd, y en Egipto, Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥīm al-Barqī. Las fuentes lo califican de hombre inteligente y generoso, de gran riqueza y honor. A su vuelta a al-Andalus participó activamente en la pugna que en esos momentos sostenían la gente del *fiqh* y la del *ḥadīṯ* demostrando su oposición al tradicionista Baqī b. Maḫlad. Fue consejero del emir ᶜAbd Allāh y muftí. De él han transmitido importantes juristas. Murió en *ramaḍān* de 298/910.

---

[12] También el manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Valencia cita sus nombres.

[13] *Vid.* Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ*, ed. F. Codera, *BAH*, VIII, n.º 1523, págs. 35-36; ed. Cairo, 1966, n.º 1525, págs. 167-68; M. Marín, "Nómina de los sabios de al-Andalus", *EOBA*, I (1988), n.º 1495, pág. 97, y de la misma, "Familias de ulemas en Toledo", *EOBA*, V, pág. 269.

[14] *Vid.* Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ*, *BAH*, VII, n.º 7 62, págs. 209-210; ed. Cairo, 1966, n.º 764, págs. 250-51; R. Castejón, *Los juristas hispano-musulmanes*, n.º 238, pág. 110; J. López Ortiz, *La recepción de la escuela malequí*, pág. 121, y M. Marín, "Los Banū Abīᶜīsà", *Al-Qanṭara*, VI (1985), págs. 291-320.

— Saᶜīd b. ᶜUṯmān [15]. Oriundo de Badajoz, donde fue predicador y director de oración a la muerte de Munḏir b. Sarağ, a quien no sobrevivió mucho tiempo. Viajó a Oriente, pero las fuentes no nos dicen qué maestros tuvo allí. Fue hombre piadoso y virtuoso. Murió en tiempos del emir ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad (299-350/912-961).

— Abū ᶜUmar Aḥmad b. Ḫālid b. Yazīd b. Muḥammad b. Sālim b. Sulaymān, conocido como Ibn al-Ǧabbāb [16]. Oriundo de Jaén, residió en Córdoba. Nació el año 246/860-61 y murió en Córdoba en *ǧumādà II* 322/mayo-junio 934. Entre sus maestros andalusíes se cuentan Muḥammad b. Waḏḏāḥ, Qāsim b. Muḥammad, al-Ḫušānī, Ibrāhīm b. Qāsim, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, Yaḥyà b. ᶜUmar b. Yūsuf, Baqī b. Maḫlad y otros. Viajó también a Oriente, pasando por La Meca, Iraq, Yemen e Ifrīqiya. Escuchó a numerosos sabios como ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, Muḥammad b. ᶜAlī aṣ-Ṣāᵓig, Abū Bakr Aḥmad b. ᶜAmr al-Makkī, Abū Yaᶜqūb Isḥāq b. Ibrāhīm ad-Dabarī, ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad al-Kašwarī, Abū Ǧaᶜfar b. al-Aᶜğam, al-Ḥasan b. ᶜAbd al-Aᶜlà al-Bawsī, Muḥammad b. Yūsuf al-Ḥuḏḏāqī, entre otros. Regresó a al-Andalus con vastos conocimientos de *fiqh* y *ḥadīṯ*, que él procuró armonizar precisamente cuando ya las disputas que habían enfrentado a los partidarios de ambas ciencias se habían calmado. Escribió una colección de tradiciones transmitidas por Mālik y otros libros de tema religioso. Fue imán y gozó de alta reputación en su época, por lo que obtuvo algunos privilegios de ᶜAbd ar-Raḥmān III y elogios por parte de Ibn al-Faraḍī e Ibn ᶜAbd al-Barr. El grupo de sus discípulos fue numeroso. Se opuso al misticismo y al masarrismo.

---

[15] *Vid.* Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ*, *BAH*, VII, n.º 489, pág. 142; ed. Cairo, 1966, n.º 491, pág. 165.

[16] *Vid.* Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ*, *BAH*, VII, y ed. Cairo, 1966, n.º 94, pág. 31; aḍ-Ḍabbī, *Bugyat*, n.º 397, pág. 221; Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* 27, págs. 159-161; Ḫušanī, *Quḍāt*, 173/254; M. Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales*, págs. 158, 200, 271; R. Castejón, *Los juristas*, n.º 243.2, pág. 115; J. López Ortiz, *La recepción*, pág. 143, y M. Marín, "Nómina", *EOBA*, I, n.º 116, pág. 33; de la misma, "Baqī b. Majlad", *Al-Qanṭara*, I (1980), págs. 192-193, ᶜIyāḍ, *Madārik*, ed. Rabat, V, 174-178; M. Fierro, *Bidaᶜ*, pág. 48, n.º 33, y M. Asín, *Abenmasarra y su escuela*, pág. 44.

INSERCIÓN EN LA ESCUELA

La actividad intelectual de aṭ-Ṭulayṭulī se desarrolló durante los gobiernos de ᶜAbd Allāh (888-912) y de ᶜAbd ar-Raḥmān III (912-961). El ambiente jurídico de esta época se caracteriza por la tranquilidad, tras la solución victoriosa para la escuela mālikí de la crisis promovida por el tradicionista Baqī b. Maḫlad[17] en tiempos del emir Muḥammad I.

En la etapa inmediatamente anterior, el siglo III de la hégira/IX de la era cristiana, se había ido fijando la teoría jurídica, *cerrándose la puerta del esfuerzo* e imponiéndose la doctrina de las cuatro escuelas ortodoxas como base del Islam, con el triunfo de la mālikí en al-Andalus como oficial. A finales de ese siglo, los círculos jurídicos andalusíes ya conocían los libros fundamentales de la Escuela[18], *al-Muwaṭṭaʾ* y *al-Mudawwana,* y sus principales comentarios y recensiones —entre las que destaca la de Yaḥyà b. Yaḥyà[19]—, la *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb (m. 239/853), así como las compilaciones de las enseñanzas de maestros orientales y magrebíes, como la ᶜ*Utbiyya* de al-ᶜUtbī (m. 255/868). También se habían introducido las más importantes colecciones de *ḥadīṯes,* por ejemplo la de Ibn Abī Šayba.

Por otra parte, la reconciliación con los tradicionistas había dado seguridad a la escuela jurídica y la había enriquecido. Las ciencias del *ḥadīṯ* y del *fiqh* siguieron cultivándose como disciplinas independientes, pero sin excluirse. Tal clima de transigencia en los estudios de ambas ciencias islámicas está representado por la actividad de dos maestros de aṭ-Ṭulayṭulī: Wasīm b. Saᶜdūn y Aḥmad b. Ḫālid, que fueron alfaquíes y tradicionistas a la vez.

De esta forma, aṭ-Ṭulayṭulī, como todos sus contemporáneos, ejerció la jurisprudencia adherido al *taqlīd,* siguiendo las enseñanzas de los maestros, sistematizando, perfeccionando y propagando la doctrina ya formada

---

[17] *Vid.* M. Marín, "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus", *Al-Qanṭara,* I (1980), págs. 165-208.

[18] *Vid.* J. López Ortiz, "La recepción de la escuela malequí en España", *AHDE,* VII (1930), Madrid, págs. 1-167, y M. Fierro, "El derecho mālikí en al-Andalus: siglos II/VIII-V/XI", *Al-Qanṭara,* XII, 1 (1991), Madrid, págs. 119-132.

[19] A este autor se debe la orientación mālikí definitiva de la jurisprudencia andalusí. Su recensión de *al-Muwaṭṭaʾ* sería la más divulgada y acreditada y fue transmitida por su hijo ᶜUbayd Allāh, maestro de aṭ-Ṭulayṭulī.

y conocida[20]. La suya no es época de grandes creaciones jurídicas, sino de recopilaciones y reelaboraciones que consolidan y dan uniformidad a la normativa legal de la escuela expresada con anterioridad; de tal quehacer es buen ejemplo este *Muḫtaṣar* (compendio o resumen)[21]. No destaca ninguna figura durante esta etapa, pero, en conjunto, la actividad de los juristas en la segunda mitad del siglo IX y la primera del X permitiría una escuela mālikí andalusí floreciente y brillante en todos los campos[22], alcanzando sus más altas cotas a partir de mediados de la décima centuria con la intensa actividad burocrática e intelectual que el califato cordobés trajo consigo y el creciente prestigio y poder que fueron adquiriendo los alfaquíes. También a fines del siglo IX comenzaron a desarrollarse la ciencia notarial y la de las fuentes del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y a coleccionarse las *fatwà-s* o dictámenes de los jurisconsultos.

La actividad científica de los sabios musulmanes no se ejercía de forma aislada, sino que sus estudios enlazaban con los de sus maestros y los de sus discípulos. El ejercicio de la ciencia y la docencia iban parejos permitiendo, así, el desarrollo y la continuación de la escuela y la doctrina. Abū l-Ḥasan ʿAlī aṭ-Ṭulayṭulī tuvo acceso, a través de sus maestros y de los de éstos, a las enseñanzas de las mayores figuras del mālikismo, tales como Yaḥyà b. Yaḥyà, Ibn al-Qāsim o el mismo fundador, Mālik b. Anas. No fue menos decisiva su relación indirecta con los grandes tradicionistas Muḥammad b. Waḍḍāḥ y Baqī b. Maḫlad.

Aṭ-Ṭulayṭulī quedó alejado de la corte y de los cargos oficiales, pero sus enseñanzas se mantuvieron como legado cultural entre sus discípulos[23]: Šakūr b. Ḥabīb, Ibn Midrāǧ, al-Qušayrī y Muḥammad al-Ḥaššā´.

---

[20] Sobre las diferentes consideraciones de las funciones del *iǧtihād* y del *taqlīd* en la formación del sistema legal islámico, véase *Islamic Law and Society. Ijtihād and Taqlīd*, 3, 2 (1996), Ed. Brill, Leiden.

[21] También a este periodo pertenece la extensa colección de "clásicos" malikíes hecha por Faḍl bn Salama al-Baǧǧānī (m. 931) (*vid.* Ibn al-Faraḍī, n.º 156; aḍ-Ḍabbī, 1283, y R. Castejón, n.º 258, págs. 127 y 170) y la labor de juristas que enseñaron, pero no escribieron, como Ibn Lubāba (839-926).

[22] Otras corrientes jurídicas y de pensamiento estuvieron representadas en al-Andalus, pero ninguna consiguió oscurecer el predominio de la mālikí.

[23] *Vid. infra* el capítulo sobre la difusión de la obra.

OBRA

Tenemos noticia de una sola obra atribuida a aṭ-Ṭulayṭulī. Unas fuentes la llaman *Muḫtaṣar fī l-masā'il* ("Compendio sobre cuestiones jurídicas"), otras *Muḫtaṣar fī l-fiqh* ("Compendio sobre jurisprudencia") y otras simplemente *Muḫtaṣar aṭ-Ṭulayṭulī*. Tales denominaciones más que títulos son apreciaciones de su contenido: se trata de un compendio sobre diversos temas de derecho mālikí, fundamentalmente *ᶜibādāt*, es decir, obligaciones religiosas prácticas[24].

DESCRIPCIÓN

El *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī es una obra de *furūᶜ al-fiqh*, es decir, de derecho aplicado. Comprende una amplia casuística sobre ciertos temas jurídico-religiosos y sigue los principios de la escuela mālikí.

Como tratado jurídico, contiene las reglas, la normativa legal que hemos de suponer de aplicación en su momento y lugar. Obras como ésta constituyen la doctrina legal islámica en al-Andalus, aunque como única fuente no nos permite concluir sobre la vida jurídica real, ya que habrá que comprobar el grado de cumplimiento efectivo contando con otras fuentes.

---

[24] Brockelmann (*GAL*, S. II, págs. 960, 16) simplemente lo denomina "libro sobre ᶜibādāt", lo mismo que Vajda (*Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, París, 1953, pág. 393). En cambio, en *GAL*, I, págs. 479, 3, y S. I, págs. 662,3 se atribuye el *Muḫtaṣar fī l-fiqh* a otro jurista de origen toledano, Abū l-Walīd Hišām.

Los compendios legales de este tipo no son tratados teóricos, por eso no contiene explicaciones discursivas ni preceptos morales, sino simplemente las normas legales concretas para la práctica de unos deberes básicos personales. Expone, con un método casuístico muy minucioso, las pautas del ejercicio de esas obligaciones religiosas del que pertenece a la comunidad islámica (*umma*) por su fe.

La parte primera y fundamental de este tratado, como ocurre en muchos otros, se refiere a los actos de los "pilares del Islam" que requieren una práctica ritual[25], es decir, la oración obligatoria, con la ablución previa, el azaque o limosna legal, el ayuno durante el mes de *ramaḍān* y la peregrinación a La Meca. El *Muḫtaṣar* es un manual o compendio básico que sólo contempla los aspectos obligatorios, ya sea por mandato coránico o por *sunna,* de los temas tratados.

Aparte de esos asuntos rituales, también recoge otro que regula un aspecto de la convivencia entre los hombres, concretamente la prohibición de practicar usura y su incidencia en algunos contratos mercantiles.

Estos seis temas jurídicos están subdivididos en varios capítulos; sólo la peregrinación ocupa un epígrafe único. La extensión que ocupa cada tema está directamente relacionada con la variedad de casos que comprende y la frecuencia con que debe practicarse: la oración es un acto que obliga cinco veces al día y con una casuística muy amplia, ocupa la mitad del tratado[26]; le sigue en extensión, ya considerablemente menor, el azaque, una obligación anual en la que intervienen aspectos económicos que deben quedar regulados de forma clara y precisa. El bloque siguiente en amplitud es otro también relacionado con la economía, algunos contratos conmutativos. La ablución es deber diario, pero con menos variedad de situaciones posibles que la plegaria; ocupa el cuarto lugar. Sigue una práctica anual, el ayuno, y, por último, un acto que obliga una vez en la vida, la peregrinación.

---

[25] El 90% del total de sus páginas se refiere a estos asuntos.

[26] La gran proporción de capítulos referidos a la oración es común a buena parte de las obras jurídico-litúrgicas islámicas, así la *Risāla* de al-Qayrawānī o el *Breviario Sunní* y otras también usadas por los mudéjares y moriscos, pues tales serían sus posibilidades rituales (*vid.* P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*; A. Domínguez Ortiz, *Historia de los moriscos*; L. Sabbagh, "La religion des morisques", *I table ronde sur les morisques et leur temps,* Montpellier, 1981; I. Pérez de Colosia, "La religiosidad de los moriscos malagueños", *II Simposium CIEM,* Túnez, 1984, y L. Cardaillac, *Cristianos y moriscos*).

ESTRUCTURA

La obra está dispuesta en capítulos de diversa extensión agrupados por temas, pero ninguna copia marca de forma especial la separación de temas, es decir, no establece división en capítulos y subcapítulos, o "libros" y secciones. Cada capítulo tiene su título, salvo alguna excepción, y se introduce con la fórmula *qāla ᶜAlī* (= ᶜAlī dijo). Esta obra está redactada, pues, a partir de las enseñanzas de aṭ-Ṭulayṭulī a sus discípulos.

Los primeros epígrafes son los dedicados a la ablución: lo obligatorio en ella por prescripción divina y lo que lo es por *sunna*[27], incluyendo los casos de olvido, el proceso de ejecución de la ablución menor (*al-wuḍū'*) y de la mayor (*aṭ-ṭahūr* o *gasl al-ǧanāba*), actos que producen impureza legal y, por lo tanto, exigen abluciones y cuáles no, la variante de la ablución con arena (*at-tayammum*) y cuándo debe practicarse ésta. Siguen los más numerosos capítulos relativos a la plegaria: cada una de las cinco oraciones diarias y la del viernes, sus enmiendas, sus actos uno a uno, errores posibles y sus correcciones, casos de exención o de reducción y las cuatro oraciones obligatorias por *sunna.* En cuanto al azaque, hay un capítulo para cada uno de los bienes imponibles, luego siguen los casos concretos del almacenista y del administrador, la percepción de este impuesto, qué bienes están libres de él y, para terminar, el tipo especial del azaque del final del ayuno. Este sirve para enlazar con los capítulos siguientes dedicados al ayuno durante *ramaḍān*: su definición, la comida de madrugada, qué cosas anulan su cumplimiento y cuáles no, actos para recuperar las faltas cometidas en su observancia y las causas lícitas de su ruptura. Sigue un único pero más largo capítulo sobre los ritos de peregrinación a La Meca y, por último, los capítulos relacionados con la usura y cómo esta prohibición divina influye en la práctica contractual, concretamente en el contrato que transmite la propiedad, es decir, la compraventa, y algunos que transmiten sólo el usufructo del objeto: el préstamo y el alquiler de la tierra, y, como apéndice a éste, el caso del consumo de un bien ajeno.

---

[27] Esta distinción es importante, pues la fuerza de la obligación coránica es mayor que la de la obligación por tradición: si uno olvida lavar una de las partes prescritas por mandato divino, se invalida la ablución entera y la oración practicada después. En cambio, si el olvido afecta a lo obligatorio por *sunna,* la oración hecha inmediatamente es válida.

El primer capítulo de cada uno de los temas se refiere a la parte del mismo que es obligatoria por prescripción divina, es decir, por la primera fuente del derecho, el Corán, que es la palabra increada y eterna de Dios. La capacidad legislativa de esta fuente es inalcanzable por nada ni nadie, por eso, la norma que se desprende de una cita coránica obliga al creyente a la obediencia absoluta. Los pasajes coránicos citados en el *Muḫtaṣar* se identifican en las notas al texto árabe.

El segundo epígrafe de cada tema se refiere a lo obligatorio por *sunna*, que es la norma basada en la conducta del Profeta a través de lo que él hizo, dijo o consintió. Esta segunda fuente constituye la aplicación de los preceptos coránicos tal como fueron explicados y practicados por Mahoma, modelo de vida para todo buen musulmán por sus propias virtudes y por ser el hombre que ha estado más cerca de la fuente de la verdad. En la actuación del profeta del Islam apoya aṭ-Ṭulayṭulī la licitud de practicar préstamo sin interés (*salaf*) y en sus palabras, la definición de los cinco "pilares" del Islam, de la recompensa de la peregrinación mayor y de la menor, de la maldad de la usura, en qué consiste esta práctica y cómo intercambiar bienes sin caer en ella, así como la prohibición de la *muzābana* (venta en bloque de algo cuya cantidad es incierta a cambio de algo igual pero de cantidad determinada), de la venta de fruta antes de madurar, de la venta de perros, del cambio de animal por carne y de la conjunción de venta y préstamo en el mismo contrato.

Algunos *ḥadīṯes* remontan su autoridad a alguno de los Compañeros de Mahoma. Por ejemplo, la práctica de la oración del lodo fuera de la mezquita se basa en palabras de ᶜAbd ar-Raḥmān b. Awf; la conveniencia de repetir la oración del ocaso si uno está cumpliéndola cuando recuerda otra olvidada, en el relato (*ᶜalà ḥadīṯ*) de ᶜAbd Allāh ibn ᶜUmar, y la licitud de cambiar cosas de la misma especie en distinta cantidad y tiempo de entrega siempre que la diferencia de calidad entre ellas sea evidente, en una actuación de ᶜAlī b. Abī Ṭālib. En un caso se alude a esta fuente legal sin dar nombres (*ǧā'a fī l-ḥadīṯ*), aunque se supone que remite al Profeta, cuando dice que la oración que se practica de día es silenciosa. Como se puede observar en el texto, la estructura de los capítulos referentes a la venta es distinta a los demás; en ese tema es donde se citan más *ḥadīṯes* y en su forma completa, incluyendo la cadena de transmisores (*'isnād*), que, para ser válida, debe ser ininterrumpida desde el testigo presencial hasta el que intenta apoyarse en esa tradición como argumento legal.

También la tercera fuente de ley, el *'iğmāᶜ*, está aquí presente. Consiste en un principio legal que en origen era el consenso de la comunidad, es decir, el consentimiento general de todos los musulmanes, pero, por la dificultad real que ello suponía, pronto pasó a designar la doctrina común de los sabios, de los doctores de cada escuela, que son los que pueden entender e interpretar rectamente la ley revelada. En cierto modo, es también un tipo de revelación, pues Dios inspira a su comunidad al no consentir que incurra en un error unánime cuando acuerda una práctica de culto o una norma de fe. Este método infalible sanciona la interpretación de las otras fuentes y regula aspectos no previstos o descuidados en ellas; constituye, pues, la posibilidad de introducir las modificaciones oportunas en el ordenamiento jurídico. Aparece con la fórmula *ᶜinda 'ahli l-ᶜilm* (= entre los sabios), por ejemplo, en la posibilidad de hacer *istinğā'* con agua o con piedras y en el caso del que dio el saludo final de su oración tras dos inclinaciones, por olvido, y debe decir de nuevo la fórmula del comienzo de oración para volver a entrar en ella. Se considera consenso la opinión de la mayoría, por eso la expresión *qāla baᶜḍu 'ahli l-ᶜilm* (= dijo alguno de los sabios) no es un principio legal vinculante, sino un simple principio de autoridad para el que opta por esa posibilidad. Aparece esta frase en el caso del que olvidó sentarse a mitad de su oración y, tras estar de pie, vuelve a sentarse; según "alguno de los sabios" anula su oración. También la encontramos en el caso del que lee en voz alta en su oración debiendo hacerlo en baja, "según algunos sabios" debe repetir su oración y "según otros" no.

El razonamiento analógico (*qiyās*) es la cuarta fuente de ley. Se trata de un método racional basado en la deducción a partir de decisiones sobre casos similares. No es la aplicación del mero juicio personal, sino que ha de adecuarse a las reglas de la lógica y al principio de autoridad. A esta forma de hacer derecho puede referirse la frase *madda 'ahlu l-ᶜilm* (= los sabios extendieron), que hallamos en el capítulo de los tiempos de las oraciones diarias, tiempos que "los sabios extendieron" a cuándo deben orar el joven que adquiere la mayoría de edad, el cristiano converso al Islam y la mujer tras la menstruación. También se trata de analogía la consideración del que dio el saludo final de oración tras dos inclinaciones por descuido y quiere volver a entrar en ella, como el que encuentra al imán inclinado; en ambos casos hay que decir la fórmula de comienzo de oración. La analogía se expresa en ese pasaje con "*wa-huwa ᶜinda 'ahli l-ᶜilmi miṯla ar-rağul ...*" (= y él es, según los sabios, como el que...).

Cuando el jurista no halla la solución por analogía, tratará de encontrarla considerando la ley en su conjunto hasta obtener un *ra'y* u opinión personal acorde con el espíritu general del complejo jurídico. Este procedimiento de hacer derecho es el *iğtihād,* que consiste en el "prudente arbitrio" del jurista, el esfuerzo intenso sobre la ley en su totalidad con el fin de elaborar un dictamen basado en razones de utilidad pública (*istiṣlāḥ*) o de conveniencia (*istiḥsān*). El primer criterio, el de la utilidad, se funda en las exigencias de interés de los hombres; el segundo es más subjetivo y estriba en la ruptura de la analogía estricta por cuestiones de conveniencia general. *Istiḥbāb* "preferencia" es sinónimo de *istiḥsān* "aprobación, consideración de bueno o conveniente". Reflejan estos métodos las expresiones: *istaḥabba 'ahlu l-ᶜilm* (= los sabios prefirieron), que hallamos en el texto para rogar por uno mismo y su familia en la profesión de fe final de una oración y en la entrega del azaque del *fiṭr* antes de ir al oratorio, y *'aḥabbu 'ilà 'ahli l-ᶜilm* (= es preferible para los sabios), en el lavado de cada miembro tres veces al hacer ablución menor. Si el jurista tiene varias opciones sobre un mismo caso, como hemos visto antes, recurrirá a su opinión personal siguiendo estos criterios. Así, leemos *'aḥsanu mā fī-hī*, *'aḥsanu ḏālika* (= lo mejor al respecto) y *'aḥabbu 'ilay-nā* (= lo preferible para nosotros) cuando nuestro autor decide que deben repetir su oración el que lee en voz alta deliberadamente debiendo hacerlo en voz baja, el que habla cuando va a lavar la sangre que sale de su nariz mientras cumple oración con un imán y el que ora solo y le sangra la nariz, respectivamente.

Otras fórmulas hacen referencia a la labor de los sabios en la elaboración de la doctrina jurídica, por ejemplo, *istanbaṭa 'ahlu l-ᶜilm* (= los sabios pusieron en claro) que aparece en el capítulo de la prohibición de la usura. En el mismo párrafo se justifica tal labor con una cita coránica (IV, 83) y una explicación de Mālik a la misma que dice: "Los que tienen autoridad de entre ellos son los ulemas y los alfaquíes".

Todas las escuelas tienen sus autoridades cuyos dictámenes jurídicos son seguidos por los adeptos como doctrina de la escuela. Aquí encontramos citas de Mālik, el fundador de la escuela que lleva su nombre y a la que pertenecía aṭ-Ṭulayṭulī como la mayoría de los juristas andalusíes. Presentan varias formas: *fī qawli Mālik* (= según el decir de Mālik) en los temas siguientes: las causas de nulidad de la ablución menor y una excepción a las mismas, la necesidad de frotar todo el cuerpo en la ablución mayor y la anulación de la oración que uno está cumpliendo cuando

recuerda otra olvidada. En dos casos ofrece la opinión de Mālik y la contraria (*fī gayri qawli Mālik*): cuando un orante pronuncia la fórmula del comienzo antes que el imán, según Mālik es como no pronunciarla, por lo tanto su oración no sirve. La opinión contraria, y por ella parece inclinarse aṭ-Ṭulayṭulī, es que debe interrumpir su oración y proceder como si entrara entonces en ella. El segundo caso se refiere a la hora para practicar oración del eclipse, según Mālik (*fī qawli Mālik*) es hasta el mediodía, según otros (*fī qawli gayri-hī*) hasta la hora de la oración de la tarde. Nuestro autor aquí no se decide por una u otra opción. En una ocasión da sólo la opinión contraria a la del maestro fundador (*fī gayri qawli Mālik*): el puerperio dura cuarenta días. Sólo uno de los manuscritos da la opinión de Mālik: sesenta días. Hay, pues, dos situaciones en las que el *Muḫtaṣar* sigue la opinión contraria a la de Mālik y así lo advierte. Pero en la mayor parte de los casos sigue la de éste y lo hallamos con diversas fórmulas: *qāla Mālik* (= Mālik dijo), en el capítulo de la venta de alimentos y bebidas, de la venta de lo que no es alimento ni bebida, de lo que no debe venderse, en la prohibición de cambiar un producto seco por otro fresco de la misma especie, de cambiar animal por carne y de conjugar venta y préstamo en un mismo contrato. *'Aǧāza Mālik* (= Mālik permitió) el cambio de frutas perecederas en distinta cantidad. *Kariha Mālik* (= Mālik desaprobó) poner precio a los perros. Bajo la fórmula *ᶜinda Mālik* (= según Mālik) se establece, en el capítulo de las ventas, que trigo, cebada y centeno constituyen un mismo género.

También encontramos algunas citas del egipcio discípulo directo de Mālik, Ibn al-Qāsim, cuya influencia en la jurisprudencia andalusí fue decisiva[28]. Aparece bajo la fórmula *fī qawli Ibn al-Qāsim* (= en palabras de Ibn al-Qāsim) en el caso del que recuerda una oración olvidada tras haber hecho tres *arrakᶜas* de otra, debe interrumpir ésta, hacer la olvidada y luego aquella en la que estaba. En una situación Ibn al-Qāsim dio dos soluciones distintas (*iḫtalafa qawl Ibn al-Qāsim*): la mujer que acaba su menstruación y está de viaje, si puede hacer tres inclinaciones antes de salir el alba, en una ocasión dijo que haga sólo la oración de la noche, en otra, la del ocaso y la de la noche. Nuestro autor, que da las dos opciones, elige la segunda.

---

[28] *Vid.* M. Makkī, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe", *RIEI*, IX-X (1961-62), Madrid, págs. 65-231.

CONTENIDO

1. Ablución

El tema comienza con la cita coránica que especifica las partes del cuerpo que es obligatorio lavar en la ablución menor. En el capítulo siguiente se tratan aquéllas cuya obligación procede de la *sunna* y, en cada caso, se advierte cómo afecta su olvido a la propia ablución y a la oración que se practique tras ella. La diferencia entre obligatorio por mandato divino y por *sunna* es importante: mientras el olvido de lo primero invalida la oración, el de lo segundo, no.

Sigue la descripción del modo en que debe practicarse la ablución menor: se comienza pronunciando la *basmala* y lavando las manos, con las que luego se frotan tres[29] veces la boca, la nariz, la cara y los brazos, primero el derecho y luego el izquierdo, desde la punta de los dedos al codo y viceversa, después la cabeza una vez desde la frente a la nuca y al revés, las orejas y los pies. Por último, se pronuncia la frase de loa a Dios y la *šahāda*.

Otro capítulo trata las causas de anulación del estado de pureza legal y que, por lo tanto, exigen la práctica de la ablución menor, y sus excepciones.

La obligación de hacer ablución mayor también se justifica con el pasaje coránico correspondiente. Cómo y qué partes del cuerpo deben lavarse en ella es cuestión tratada por la *sunna*: se limpian las manos y la parte afectada por la suciedad, luego se realiza una ablución menor, se frota la raíz del pelo con los dedos mojados, se frota la cabeza echando agua con las manos tres veces y, por último, todo el cuerpo. La omisión de alguna de estas partes a sabiendas obliga a repetir la ablución completa y la oración; si es por olvido, debe hacerse lo omitido y repetir la oración. Se incluye en este capítulo el tema del *istinǧā´* o lavado de los orificios excretores, que también se había tratado en el capítulo de la ablución menor. Entre las posibles causas que producen impureza mayor y, por lo tanto, exigen ablu-

[29] También permite hacerlo dos veces, e incluso una, por lo que respecta a la cara y los brazos, pero especifica que lo más recomendable es repetir la operación tres veces. En *al-Muwaṭṭa'* (ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 33) leemos que la indicación de tres veces es sólo un máximo y no implica que un número menor no sea válido y suficiente, siempre que el lavado sea perfecto y completo. Por su parte, el *Breviario Sunní* (pág. 262) explica que lavar los miembros dos veces es *sunna*, mientras que tres es virtud recomendada.

ción mayor, están la menstruación y el parto. Al acabar tales situaciones, la mujer hará este lavado general y luego, ante cada oración, ablución menor. Existe un caso de simplificación que afecta a la parturienta: ésta puede, por causa del frío, unir las oraciones segunda y tercera del día con una sola ablución y lo mismo la cuarta y la quinta.

La parte final de la ablución se refiere a la practicada con arena, el *tayammum*. Incluye la aleya que justifica esta práctica y el modo de hacerla: se empieza pronunciando la *basmala*, se frotan las manos, la cara una vez, el brazo derecho y el izquierdo. Debe repetirse para cada oración obligatoria. En general, se hará este tipo de ablución cuando no haya agua o cuando, a pesar de tenerla, suponga un riesgo físico.

2. Oración

El primer capítulo expone lo que dice la revelación respecto a la oración (*ṣalāt*): justifica el precepto con la cita coránica correspondiente y define la composición de cada una de las cinco oraciones diarias obligatorias.

Los siguientes capítulos se refieren a las enmiendas en el caso de que un orante llegue a la mezquita para cumplir oración cuando el imán ya la ha empezado. Dedica un capítulo a las oraciones que constan de dos inclinaciones o *arrakᶜas*:[30] la primera del día y la del viernes, otro a las de cuatro *arrakᶜas*: la segunda, tercera y quinta del día, y otro a la de tres: la del ocaso. La estructura es casuística y muy minuciosa; las disposiciones al respecto se pueden resumir en lo siguiente: mientras uno alcance a cumplir una *arrakᶜa* con el imán, ésa le sirve como parte de su oración y, cuando el imán acabe, ese orante debe completar lo que se le pasó. Si no llega a tiempo de completar una *arrakᶜa* de la oración comunitaria, acompañe al imán en lo que le queda y luego haga él su oración completa.

Sigue un capítulo por cada una de las partes que componen la oración. En general, se expone detalladamente en qué consiste el acto y cómo afecta su omisión a la validez de la oración.

---

[30] La inclinación o *arrakᶜa*, como parte constitutiva de la oración, está compuesta de una inclinación (*arrakᶜa*) propiamente dicha, una lectura coránica y dos prosternaciones (*assağda*).

Un elemento fundamental es la fórmula "Dios es grande" (*takbīr*). Se pronuncia al comenzar la oración y al levantarse para hacer una inclinación ya dentro de la oración. En ambos casos el que ora con un imán debe pronunciarla tras él, pues si se le adelanta invalida su oración. Pero hay una diferencia notable entre los dos tipos de *takbīr* y esta obra dedica un capítulo a cada uno. El del principio (*takbīru l-iḥrām*) es parte imprescindible de la plegaria y su omisión la invalida, mientras que olvidarse del *takbīr* de las inclinaciones, rezando tras imán, no afecta en nada a la oración y, si es el propio imán quien lo olvida o uno que reza solo, simplemente tendrá que hacer las prosternaciones para compensar tal descuido (*suǧūdu s-sahwi*) antes del saludo final (*salām*). El que retorne a su oración por haber dado el saludo tras dos inclinaciones por error, por haberse incorporado a la oración del imán estando éste ya inclinado o por cualquier otra causa, dirá esta frase dos veces. Si sólo la dice una y su intención es que sea la del principio (*takbīru l-iḥrām*), su oración es válida, pero si quiso que fuera la de la inclinación, la oración no sirve.

Otras partes importantes de la oración cuyo olvido invalida ésta son: la prosternación, la inclinación (salvo excusa, alguna de las cuales expone) y el saludo final. La omisión de otros actos no afecta a la validez de la oración del que la cumple tras un imán, mientras que el que reza solo o el imán tienen que compensarla de la forma siguiente: un error por olvido que suponga una mengua en la oración, se suplirá haciendo dos prosternaciones (*suǧūdu s-sahwi*) antes del saludo final y, si supone un exceso, las mismas dos prosternaciones pero después del saludo. Si, debiendo hacerlas antes, no lo advierte hasta poco después de haber acabado la oración, hágalas entonces. Si se da cuenta cuando ya ha pasado bastante tiempo, en unos casos su oración se da por válida (por olvido de la frase "*Samiᶜa Allāhu li-man ḥamida-hū*" en una o dos *arrakᶜas*, del *tašahhud* o profesión de fe, de una sura que no sea la I, por leer en voz baja lo que debe ser en voz alta), mientras que en otros deberá repetirla (por olvido de sentarse a mitad de oración, de la frase "*Samiᶜa Allāhu li-man ḥamida-hū*" en tres o cuatro *arrakᶜas*, de la sura I en menos de la mitad de las *arrakᶜas* totales). Quien olvide las prosternaciones debidas tras el saludo, hágalas cuando lo advierta.

En la oración obligatoria deben recitarse pasajes coránicos: en la primera del día, que consta de dos inclinaciones o *arrakᶜas,* se leerá la sura I y otra, en voz alta ambas. En la segunda y la tercera, de cuatro *arrakᶜas*, la

sura I y otra en las dos primeras *arrakᶜas*, sólo la I en las otras dos, todas ellas en voz baja. La cuarta oración está constituida por tres *arrakᶜas*, en las dos primeras se leen la sura I y otra, en voz alta, y en la última sólo la sura I y en voz baja. En la quinta oración, de cuatro *arrakᶜas*, la lectura en las dos primeras será en voz alta de la sura I y otra más, mientras que en las dos últimas será en voz baja y de la sura I simplemente. El olvido de la sura I en la mitad de las *arrakᶜas* totales de una oración invalida a ésta.

Quien tenga dudas en el número de *arrakᶜas* que ha cumplido, actúe sobre lo seguro anulando aquélla en la que tiene duda y, por haber añadido algo en su oración, haga las prosternaciones después de dar el saludo final. Lo mismo para el que por descuido se dispone a hacer una quinta *arrakᶜa*, vuelva atrás hasta sentarse y, tras el saludo, prostérnese en compensación del exceso.

En el olvido de los últimos actos (el sentarse al final de la oración y el saludo), aun siendo una omisión, habrá que hacer las prosternaciones compensatorias tras el saludo, en el caso de que uno lo advierta enseguida, mientras que si ha pasado bastante tiempo, repetirá la oración. La fórmula del saludo final (*salām*), como la del principio de la oración (*takbīr*), debe ser pronunciada por el imán antes que por los que oran con él.

En las oraciones que constan de más de dos *arrakᶜas,* tras cada dos hay que sentarse. Quien lo olvida en su momento y lo advierte antes de levantarse y estar totalmente incorporado, vuelva hasta el momento de sentarse y prosiga desde ahí y, como habrá hecho algo en exceso en su oración, tras el saludo final haga las prosternaciones. También quien, por descuido, ha dado el saludo tras dos *arrakᶜas* pero lo advierte pronto y vuelve para continuar lo que le falta.

Otros actos son menos decisivos y su olvido no invalida el rito ni siquiera exige las prosternaciones compensatorias, por el contrario, si se hacen éstas, se anula la oración. Es el caso del pregón interior (*iqāma*) y del *qunūt* [31].

El *Compendio* de aṭ-Ṭulayṭulī continúa con algunos casos de interrupción en la ejecución de la oración y el modo de proceder entonces. Si el imán sufre una hemorragia nasal mientras ora, ponga a otro en su lugar y salga a lavarse, luego retome su oración donde la dejó. Lo mismo si es uno

[31] Plegaria recomendada a mitad de la primera oración del día (*vid. EI²*, IV, s.v. "ḳunūt", págs. 1118-1119, art. de A. J. Wensinck).

que ora bajo la dirección de un imán, mientras que si ora solo se invalida su oración[32]. Si, al salir, uno habla[33] o toca una impureza o cree que es sangre pero es agua, en tales casos se anula la oración que estaba cumpliendo. El que pueda retomar su oración, lo hará sólo a partir de la última inclinación cumplida con sus dos prosternaciones, es decir, completa.

El recordar una oración olvidada mientras se está cumpliendo otra invalida ésta. En unos casos deberá ser interrumpida, en otros (la oración del ocaso y la hecha con imán) se seguirá con ella, pero luego habrá que repetirla tras practicar la olvidada.

La intención es decisiva en el cumplimiento de un deber desde el punto de vista jurídico, por ejemplo, en la omisión de un acto obligatorio es fundamental la diferencia entre que sea por olvido o a sabiendas. En el primer caso, habrá que suplir sólo lo omitido al advertirlo (o ni siquiera eso, según cuándo se dé cuenta). Pero, si se omitió a sabiendas o por torpeza, todo el rito del que forma parte queda anulado. Así mismo, quien habla, sopla o rie por descuido en su oración, compensará tal error con las prosternaciones tras el saludo final, pero si lo hace deliberadamente o por torpeza o se rie a carcajadas, tendrá que repetir la oración. La sonrisa y el llanto no interfieren en el cumplimiento del rito.

Hay determinadas situaciones que eximen del cumplimiento de la oración: la locura, la pérdida de la consciencia, la menstruación (durante tres días) y el parto (durante cuarenta días). Al recobrar la normalidad, no hay que hacer las oraciones pasadas en tal estado; en cambio, sí se debe recuperar el ayuno. Estos fieles, como los que adquieren por primera vez la obligación de rezar: el joven que alcanza la mayoría de edad y el cristiano convertido al Islam, cumplirán la oración en cuyo tiempo se incorporan a tal deber y la anterior, si pueden (a tal efecto se unen la del mediodía a la de la tarde y la del ocaso a la de la noche). Cada oración tiene un tiempo durante el cual puede cumplirse[34] y, si se hace antes, no es válida. El prin-

---

[32] El texto del *Muḫtaṣar* incluye otra opinión, según la cual puede retomar la oración donde la dejó al salir a lavarse, pero opta por ésa.

[33] Si es uno que ora con imán y habla por descuido cuando sale, en opinión de algunos puede proseguir la oración donde se quedó y al final hacer las prosternaciones de compensación, pero, según nuestro autor, lo mejor es repetir la oración.

[34] La precisión de las horas de las oraciones desempeña un papel importante en el cómputo cronológico del mundo islámico y refleja un sustrato seminómada (*vid.* J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes,* París, 1964).

cipio y el final de la hora de cada oración se define por la posición del sol, que se puede captar por la longitud de las sombras o la coloración del cielo. En este mismo capítulo se hace referencia a la simplificación de algunas oraciones por motivo de viaje.

El epígrafe siguiente se refiere al que cumple oración solo y luego alcanza a hacerla de nuevo en comunidad. La norma es que la repita, excepto si se trata de la oración del ocaso. También recuperará, como oración del mediodía de cuatro inclinaciones, quien haya hecho la oración del viernes en sitio distinto a la mezquita o su explanada. Por último, se advierte en este capítulo que la oración simplificada (hecha con gestos) por causa del lodo, no está permitida al que va a la mezquita en viernes.

Quien debe oraciones no cumplidas podrá restituirlas en cualquier momento. El *Muḫtaṣar* expone cómo y en qué orden.

El último capítulo de la plegaria explica en qué consiste cada una de las cuatro oraciones obligatorias por *sunna*: la de las pascuas, la del eclipse de sol, la rogativa y la de *al-witr*.

3. Azaque

En el primer capítulo se justifica este deber (*farḍ*) con la cita coránica correspondiente y las palabras de Mahoma, de su compañero Abū Bakr y de Mālik.

Se trata de un impuesto anual que grava cada forma de fortuna (agricultura, ganadería y productos de la industria y el comercio) de todo musulmán libre con unas tarifas establecidas.

Los productos agrícolas sujetos al azaque son únicamente los que se conservan, que se engloban en dos grupos: granos y frutos, cada uno subdividido en varias especies. Se ha de tributar de cada especie por separado y evaluando en conjunto todos los cultivos que la componen. El mínimo imponible es 5 *wasq*, que equivalen a 300 *ṣāᶜ*[35] o a 1.200 almudes pequeños o del Profeta. La cantidad que se da en azaque depende de las condiciones de riego: el diezmo, si proceden de tierra de secano o de tierra regada de forma natural (por lluvia, manantial o río), mientras que si su riego es arti-

[35] El *ṣāᶜ* equivale a 3 kgs. aproximadamente (cf. Muhsin Khan, *The translation of the meanings of "Ṣaḥīḥ al-Buḫārī"*, Lahore, 1976).

ficial, es decir, si ha exigido una inversión previa por parte del tributario, se entregará la mitad del diezmo, o sea, el 5%. Las especies recogidas bajo el epígrafe de granos son: los cereales (trigo, cebada y centeno conjuntamente), las legumbres, el mijo, el panizo[36] y la trigueruela. Los frutos sujetos al azaque son los dátiles, las uvas y las aceitunas. De estas dos últimas especies se entregará el fruto en su forma duradera, es decir pasas y aceite respectivamente, y, si no se puede, la décima parte de su valor.

El cómputo de los cereales se hace al cosecharlos o al entrar en sazón; el de los frutos, cuando empiezan a madurar, cuando ya es clara su calidad y se puede hacer un cálculo probable en el árbol. Al que los posee en el momento de evaluarlos es a quien obliga el pago del azaque. Así, el esclavo manumitido o el cristiano convertido después de ese momento, no tienen que pagar azaque porque cuando maduraron eran cultivos de no-tributarios por este concepto. Del mismo modo, los bienes de una herencia cuyo dueño muere después de madurar éstos, se extraerá la parte correspondiente al azaque antes del reparto entre los herederos, ya que pasaron ese punto siendo bienes del difunto. Mientras que, si el cambio del estatuto del dueño se produce antes de madurar los frutos o los cereales, el liberto y el converso tributarán por ellos, y no lo hará la herencia como tal, sino cada heredero cuya parte llegue al mínimo imponible tras el reparto[37].

Por lo que respecta al ganado, el azaque afecta al ovino y bovino[38]. El mínimo imponible en el ganado menor es de cuarenta[39] cabezas; en el vacuno[40], treinta. De ambos se entregará un animal vivo, cuya edad queda

---

[36] Para algunos estos dos últimos pertenecen a la misma especie (cf. *Breviario Sunní*, pág. 312), pero no para nuestro autor, quien los considera especies independientes.

[37] El caso de venta no está contemplado en el *Muḫtaṣar*, pero responde a la misma idea: si se vende la cosecha o la tierrra con ella ya madura, el azaque corre a cargo del vendedor sobre su valor de venta, pero si se vende la tierra con la cosecha no granada, va por cuenta del comprador (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 304).

[38] No constan aquí las normas referentes al ganado camellar porque, sin duda, aquí no tendrían aplicación, aunque en otros tratados copiados por mudéjares y moriscos aparezcan (*vid.* P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, pág. 236).

[39] Se incluye la cabaña formada por veinte ovejas si con sus crías llegan a cuarenta reses. También por catorce ovejas que hayan hecho dos crianzas cada una a lo largo del año debe entregarse una oveja primal o un borrego.

[40] En este grupo se computan juntos las vacas y los bueyes de labor. La tributación por éstos es una excepción, pues lo normal es pagar el azaque sólo por animales que no hayan trabajado, no por los medios de producción.

precisada: de casi un año o entre uno y dos en el caso de las ovejas, entre uno y dos (si se tributa por treinta cabezas) o de tres (si se tributa por cuarenta cabezas) en el caso de las vacas. Por lo que se refiere al ganado ovino, se establecen unos tramos impositivos progresivos: el que posee entre 40 y 120 reses entregará una; entre 121 y 200, dos; entre 201 y 399, tres; a partir de ahí, por cada cien, una.

El azaque es un impuesto anual, por lo que se requiere que el tributario haya poseído el bien —grano, ganado o metal precioso— por el que vaya a tributar, al menos durante un año ininterrumpido.

Por los metales, amonedados o no, se tributará desde veinte mizcales de oro[41] o dos *wazn*[42] de plata o diez mizcales de oro más un *wazn* de plata o cualquier combinación de oro y plata equivalente en valor[43]. El porcentaje a pagar es la cuarta parte del diezmo (2,5%). Las alhajas consideradas superfluas y las hechas para atesorar metal se pesarán cada año y se entregará también el cuarto del diezmo de su peso, mientras que las de uso personal y no consideradas derroche están exentas del azaque. Pero no sólo hay que tributar por el metal atesorado, sino también por el dedicado a negocios mercantiles y por el valor de las mercancías destinadas al comercio. Este impuesto no se aplica sobre los beneficios obtenidos en las operaciones, sino sobre el capital global poseído durante un año. Quien dirige un comercio regular deberá fijar él mismo un mes para evaluar todo lo que administra, calculando el valor de las mercancías y sumándolo al numerario; incluso, cuando presuma el pago de una deuda, incluirá su importe en la evaluación anual de sus haberes, aun antes de cobrarla. Si el resultado llega al mínimo imponible, haya negociado o no durante el año, pagará el cuarto del diezmo.

---

[41] Equivale en peso a unos 85 gramos. Algunos textos jurídicos ofrecen la variante "veinte dinares". En realidad, el mizcal es el peso del dinar legal.

[42] Lo que equivale a 200 dirhemes o a 5 *awāq* u onzas de plata pura (cf. *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 244, y ed. ᶜAbd al- Laṭīf, pág. 114); corresponde a 595 gramos de plata. Se habla aquí del dirhem como moneda fiscal, no se evalúa su valor en sí misma, sino en relación con el oro.

[43] Los juristas de los siglos VIII y IX dieron soluciones distintas al problema de si deben sumarse el oro y la plata para calcular el mínimo imponible del azaque o si, por el contrario, hay que considerarlos géneros diferentes (*vid.* R. Brunschvig, *Conceptions monétaires chez les juristes musulmans*, en: "Etudes d'Islamologie", II, págs. 288-289). Mālik está entre los que optaron por lo primero y el *Muḫtaṣar* sigue su opinión.

Caso distinto es el del almacenista: éste debe pagar el azaque en el momento mismo en que venda por valor del mínimo imponible, no por lo almacenado; como el acreedor tributará por lo cobrado, no por lo que le deben. Por el contrario, quien almacene cereal u otro producto que él ha cultivado y por el que ha tributado en el momento de la cosecha, pagará de nuevo el azaque sólo tras disfrutar del valor de su venta durante un año.

Existen algunos productos y bienes sobre los que no grava el azaque, como los siervos, el ganado equino, la miel, el azafrán, las fibras textiles, las hortalizas y frutas que perecen pronto y las joyas dedicadas al uso personal. Los bienes de los esclavos, como de los cristianos, están exentos de azaque y pagarán por ellos sólo tras un año de su liberación o de su conversión, es decir, cuando haga un año que son miembros de pleno derecho de la comunidad islámica.

Quien satisface la limosna legal puede aplicarla directamente a sus fines, aunque en la práctica lo normal es entregarla a los recaudadores que se encargan de distribuirla entre los derechohabientes, sin pasar por las arcas del tesoro público. Se trata de un impuesto que mantiene su carácter de ayuda a los necesitados y de asistencia pública. En este tratado se supone que el tributario lo da a sus beneficiarios, que son los musulmanes pobres, siempre que no sean siervos ni parientes suyos.

Existe un tipo especial de azaque que no se refiere a la fortuna personal, el azaque del final de *ramaḍān*. Se trata de una limosna obligatoria por tradición para todo musulmán libre o siervo, mujer o varón, nómada o sedentario, mayor o menor de edad. Su incumplimiento acarrea una deuda que no prescribe ni aun después de muchos años. Consiste en la entrega a los pobres, con ocasión de la pascua del final del ayuno, de un *ṣāᶜ*[44] de algún alimento que se conserve y cuyo uso esté generalizado en el lugar, como trigo, cebada o dátiles. Cada uno debe pagar este azaque por él mismo y por todos aquellos a cuyo mantenimiento está legalmente obligado. Quedan exentos los huérfanos, los esclavos de esclavos y los asalariados que arriendan sus servicios.

---

[44] Medida que equivale a 4 almudes pequeños o a 5 1/3 libras de Bagdad, siendo una de éstas igual a 130 dirhemes (cf. ᶜAbd al-Laṭīf, *op. cit.*, pág. 120). Corresponde a cerca de tres kilogramos.

4. Ayuno

La cita coránica es, una vez más, lo que justifica la obligatoriedad de esta práctica.

El tiempo durante el cual debe cumplirse el ayuno es desde que aparece la luna nueva del mes de *ramaḍān* hasta ser vista la luna nueva del mes siguiente, *šawwāl*. A veces la visión de la luna no es clara; si las nubes impiden totalmente verla, se hará el cómputo sobre la luna anterior, la de *šaᶜbān*: treinta días después de haber aparecido ésta comienza *ramaḍān* y, tras treinta de ayuno, será la luna de *šawwāl*. A lo largo de ese mes, el noveno del calendario lunar islámico, el fiel musulmán[45] deberá abstenerse de comer, beber y mantener relaciones sexuales mientras sea de día. Quien rompa su ayuno haciendo alguno de estos actos por olvido o negligencia, está obligado a ayunar otro día en lugar de ése cuando se acabe *ramaḍān*; mientras que, si lo hace a sabiendas, deberá, además de devolver el día de ayuno anulado, expiar su falta mediante la *kaffāra*, que consiste en la liberación de un esclavo, el ayuno durante dos meses seguidos o alimentar a sesenta pobres[46].

Las causas lícitas de ruptura del ayuno son la enfermedad y el viaje a más de 48 millas de distancia. Tampoco la mujer menstruante o la parturienta deben ayunar. Pero, aun en estas circunstancias, no hay exención total de ayuno, se trata simplemente de cambiar esos días por otros, pues al recobrar la salud o la pureza legal o al acabar el viaje, han de suplirse los días omitidos.

El primer requisito para cumplir el precepto del ayuno es formar intención. El tiempo adecuado es la noche anterior al comienzo de *ramaḍān* y sirve para todo el mes, pero cada vez que se interrumpa el ayuno, aunque sea por causa legalmente válida, hay que renovarla. Así, quien tiene intención de no ayunar al día siguiente, pensando tener motivo justificado, como que va a tener fiebre o la menstruación o a salir de viaje, y amanece

---

[45] Según el *Breviario Sunní* (pág. 304), el ayuno es obligatorio para el varón a partir de los 16 años o desde que tiene sueños eróticos de púber, para la mujer desde los 14 o antes si alcanza la pubertad, tiene la menstruación o relaciones con varón.

[46] La misma penitencia expiatoria se prescribe para otras faltas, por ejemplo la del que repudia a su mujer y luego se arrepiente (*vid. Corán,* LVIII, 3 y 4, y *Leyes de Moros,* LXXVI, págs. 56-57).

con ese propósito, tendrá que devolver el ayuno y expiar la falta, tanto si ocurre lo que él supuso como si no.

Es tradicional hacer una comida al alba, antes de que salga el sol, y otra cuando el sol se pone; la primera recibe el nombre de *suḥūr* y la segunda *fiṭr*. Quien comiera pensando que el sol aún no ha salido o ya se ha puesto y luego advierta que no era así, anula su ayuno de ese día y tendrá que devolverlo cuando se acabe el mes. Si comiera con la duda de si es de día o no, si se trata de la comida del alba compensará el ayuno de ese día con otro, si es la comida del atardecer, además de devolver el día de ayuno, cumplirá la expiación mencionada.

Ingerir cualquier cosa anula el ayuno, incluso tragarse una flema pudiendo expulsarla o el agua que entra por la nariz como consecuencia de una inspiración exagerada. Igualmente, la secreción de líquido prostático por mantener la mirada o pensamiento en una mujer. Por todas estas causas hay que restituir el día de ayuno, mientras que la eyaculación exige la restitución del ayuno y la expiación, a menos que ocurra habiendo el hombre rechazado de su mente enseguida la causa de la excitación; en tal caso sólo cumplirá otro día de ayuno. En cambio, no se anula el ayuno por la secreción producida tras mirar o pensar en una mujer, si no se mantiene tal mirada o pensamiento, ni por tocarla o besarla sin excitarse sexualmente.

Todos los actos del ayunante deben estar presididos por la reverencia y la corrección; evitará todo lo que sea injusto o deshonesto, así como la transgresión de cualquier precepto legal. Concretamente, la calumnia anula el ayuno del día en que se comete.

Al final de *ramaḍān* se celebra una de las dos fiestas canónicas islámicas, la pascua de la ruptura del ayuno (*ᶜīdu l-fiṭr o al-ᶜīdu ṣ-ṣagīr*)[47]. Esta fiesta marca la vuelta a la normalidad después de haberse consagrado al servicio de Dios durante un mes y se celebra con gran solemnidad. Con su motivo se practica la oración especial de pascua de la que hemos hablado antes, se entrega el azaque o limosna de la ruptura del ayuno y se realizan obras piadosas. Durante los tres o cuatro días que dura, está prohibido ayunar ni aun para recuperar los días omitidos durante ese mes.

---

[47] *Vid. EI²*, III, págs. 1032-1033, s.v. "*ᶜīd*", art. de E. Mittwoch.

5. Peregrinación

Peregrinar a La Meca, al menos una vez en la vida, es un deber de institución divina[48] que atañe a todo musulmán, hombre o mujer, libre, mayor de edad, sano de espíritu y con capacidad física y económica para realizar el viaje[49]. Los actos de la peregrinación mayor (*ḥaǧǧ*)[50] son colectivos, dirigidos por un imán especial y deben cumplirse en el momento del año determinado para ello, que corresponde a los días 8, 9 y 10 del mes de *dū l-ḥiǧǧa.*

El ritual de la peregrinación es complejo y, por ello, se usan unas guías para peregrinos que, al igual que los tratados jurídicos, exponen de forma precisa cómo cumplirlo correctamente.

Existen unas localidades señaladas por el Profeta para tomar el estado sacro de peregrino (*iḥrām*)[51], según el lugar de procedencia. El punto donde se concentran los peregrinos de Siria, Egipto y el Magreb es Ǧuḥfa[52], pero si pasan por Medina es preferible elegir el lugar de los medineses, Dū l-Ḥulayfa. Esta pequeña alquería situada a seis o siete millas de Medina es la que señala el *Muḫtaṣar,* mientras que la otra localidad ni siquiera la nombra. Allí hacen las prácticas con que se inaugura la peregrinación. Comienzan por adquirir la pureza legal mediante la ablución mayor y vestir la ropa propia de su estado que consiste en una túnica blanca sin costuras ni mangas sujeta a la cintura, sandalias en los pies y la cabeza descubierta[53]; tras hacer una oración, se entra propiamente en el estado sacro al declarar explícitamente la intención con la jaculatoria que lleva el nombre de *ihlāl* o *talbiya.* Mientras dura este estado de sacralización es ilícito cazar, hacer negocios, afeitarse, cortarse el pelo o las uñas, mantener relaciones sexuales, peinarse y perfumarse.

---

[48] Este capítulo, único sobre el tema en el *Muḫtaṣar,* comienza con el pasaje coránico en que se basa el precepto de peregrinar. Sigue el *ḥadīt* en el que se incluye a éste como uno de los cinco "pilares del Islam".

[49] "Quien pueda conseguir un sistema de hacerla" (*Corán,* III, 97), lo que significa una vía segura y practicable, poder reunir honestamente los medios necesarios para el viaje y la subsistencia de los suyos en su ausencia y resistencia física para llegar con salud de cuerpo (cf. *Risāla,* pág. 141).

[50] *Vid. EI²,* III, págs. 33-40, s.v. "ḥadjdj", art. de A. J. Wensinck, J. Jomier y B. Lewis.

[51] *Vid. EI¹,* III, págs. 455-457, s.v. "iḥrām", art. de A. J. Wensinck.

[52] *Vid. Risāla,* pág. 141.

[53] La mujer puede usar calzado y vestido normales, las demás normas le afectan igual que al hombre (cf. *Risāla,* pág. 149).

La primera ceremonia de la peregrinación ya dentro de La Meca es la de dar siete vueltas[54] en torno a la Kaᶜba[55] besando la piedra negra al pasar frente a ella. A continuación se hace una oración de dos prosternaciones ante el *maqām* o estación de Abraham. Desde el Templo Sagrado y sin salir del recinto de la ciudad, el peregrino se dirige a las colinas de Ṣafā y Marwa y recorre la distancia que las separa (unos 500 mts.) siete veces. Estos actos pueden realizarse en solitario, pero, a partir de aquí, hay que unirse a un grupo bajo la dirección de un guía para realizar las ceremonias colectivas siguientes.

El mismo día 8, *yawmu t-tarwiya,* los peregrinos se dirigen a otro punto importante, Minà, donde hacen oración y pasan la noche. El día siguiente es *yawmu ᶜarafa.* Al amanecer el grupo se desplaza hacia el este dirigiéndose al monte *ᶜArafa*[56], situado a 25 Kms. de La Meca. Éste es un punto esencial de la peregrinación cuya visita concede la absolución de los pecados; en su oratorio la comunidad cumple la oración del mediodía y la de la tarde juntas, allí se pronuncia un sermón que constituye uno de los momentos más emotivos de la peregrinación. Luego permanecen en esta parada haciendo invocaciones a Dios hasta la puesta del sol. En ese momento se trasladan a otra estación, la de Muzdalifa, en cuya mezquita, llamada en el Corán (II, 198) *al-Mašᶜar al-Ḥarām*, practican juntas las dos últimas oraciones del día. Durante la noche que pasan en este lugar santo cada peregrino recoge setenta piedrecitas para lanzarlas el día siguiente en acto ritual. Al comenzar el alba del día 10 (*yawmu n-naḥr*)[57] hacen oración y dirigen súplicas a Dios casi hasta que sale el sol. Ése es el tiempo de dirigirse de nuevo al valle de Minà. En la entrada occidental del valle y adosada a la montaña se halla una construcción con forma de pilar, *ǧamratu l-ᶜAqaba.* A ella arrojan los peregrinos siete piedras como símbolo de lapidación del diablo, recitando en cada tirada la frase "Dios es grande".

---

[54] *Vid. EI*[1], VIII, págs. 702-703, s.v. "ṭawāf", art. de Fr. Buhl.

[55] Centro ritual islámico, "casa santa" fundada por Abraham según la tradición árabe. Este santuario alberga en su interior un antiguo fetiche adorado ya en época preislámica y objeto de culto también entre los musulmanes, la piedra negra (*vid. EI*[1], IV, págs. 584-592, s.v. "Kaᶜba", art. de A. J. Wensinck, y *EI*[2], IV, págs. 331-337, art. de A. J. Wensinck y J. Jomier).

[56] *Vid. EI*[1], I, pág. 418, s.v. "ᶜArafa", art. de Yver, y *EI*[2], I, págs. 623-624, art. de A. J. Wensinck y H. A. R. Gibb.

[57] Se trata del primer día de la pascua del Sacrificio (*vid. EI*[2], III, págs. 1032-1033, s.v. "ᶜīd", art. de E. Mittwoch).

En Minà los peregrinos realizan el sacrificio de las reses ofrecidas como víctimas siguiendo un ritual. Después de la inmolación ya les están permitidos ciertos actos de los que habían de abstenerse en estado sacro, concretamente pueden cortarse el cabello y afeitarse, aunque otros actos les siguen estando prohibidos. El rito siguiente es fundamental para cumplir el deber de la peregrinación: se trata de la circunvalación de *ifāḍa* practicada en masa en torno a la Kaᶜba siete veces. A continuación, realizan una oración de dos prosternaciones y, quien no hubiera dado las vueltas rituales entre Ṣafā y Marwa al entrar por primera vez en La Meca, puede darlas ahora. En este momento los peregrinos abandonan el estado sacro y ya no están sujetos a las prohibiciones que conlleva; en concreto ya pueden tener relaciones sexuales y usar perfumes. Vuelven a Minà donde permanecen tres días[58], los llamados *ayyāmu t-tašrīq* (11, 12 y 13 de *dū l-ḥiğğa*). Son días festivos dedicados a visitas y felicitaciones y al rito de la lapidación de los pilares[59] lanzando los guijarros recogidos en Muzdalifa. El acto final de la peregrinación es la despedida de la Kaᶜba con una nueva circunvalación.

Existe otra peregrinación, la menor (*ᶜumra*), que, en realidad, es una visita piadosa a la Kaᶜba y puede practicarse en cualquier momento; sus actos generalmente se cumplen en solitario y constituyen una práctica tradicional recomendada pero no obligatoria, a diferencia de la peregrinación mayor (*ḥağğ*). El *Muḫtaṣar* sólo habla de la *ᶜumra* al tratar el tema de la recompensa de la peregrinación, pues se aporta un *ḥadīṯ* según el cual por *al-ḥağğ*, como por los restantes "pilares del Islam", será el Paraíso, mientras que por *al-ᶜumra* se consigue la expiación de los pecados cometidos hasta entonces.

6. Usura

La normativa en materia contractual está marcada por la prohibición divina de practicar usura (*ribā*). El Islam incluye a éste entre los pecados más graves, en la misma categoría que el adulterio y la apostasía. Tal prohi-

---

[58] Se permite seguir un proceso acelerado y permanecer en Minà sólo dos días, así como retrasarse y estar más de tres.

[59] *Vid. EI²*, II, págs. 1012-1013, s.v. "djamra", art. de Fr. Buhl.

bición se justifica con la cita de las fuentes: el pasaje coránico correspondiente y algunos *ḥadīṯ*-es del Profeta sobre la maldad de la usura, en qué consiste y cómo intercambiar bienes sin caer en ella. La incidencia de este asunto en la práctica socio-económica ha hecho necesaria la labor de los sabios en ley interpretando y clarificando las palabras reveladas, que en sí mismas parecen escasas, es decir, elaborando una teoría legal en torno a los contratos conmutativos que tenga en cuenta la ilicitud del lucro usurario.

La usura prohibida por la ley islámica no se refiere únicamente a la percepción de intereses en el préstamo, sino a cualquier aumento o ventaja estipulada a favor de una de las partes en el contrato de venta (*bayᶜ*)[60]; afecta tanto al exceso en la cantidad, como a la diferencia de calidad, la ventaja en el tiempo de entrega o el incremento de la contraprestación a cambio de un aplazamiento[61]. La clasificación de las cosas en diversas categorías por lo que respecta a la propiedad es determinante también en la aplicación de las normas contra la usura. Éstas son especialmente estrictas en las cosas cuantificables, ya sean medibles, tales como alimentos, bebidas y condimentos, o pesables, como los metales. Éstos son los bienes "usurarios", es decir, aquéllos en cuya transacción puede darse ventaja a una de las partes y, por lo tanto, a los que se aplican las restricciones en materia contractual; en concreto son las materias alimenticias, sólidas o líquidas, y los metales preciosos[62].

El trueque de alimentos y metales preciosos debe observar dos reglas: la simultaneidad en el acto de entrega de los bienes permutados y la estricta equivalencia de ambos en calidad y cantidad, si son del mismo género[63]. Si los dos objetos pertenecen a géneros diferentes puede haber exceso de cantidad en uno de ellos, pero sigue exigiéndose que la entrega sea al contado. El contrato que no se ajusta a estos principios es nulo por contener lucro injustificado.

---

[60] El término se aplica a una serie de contratos conmutativos, cuyo tipo es la venta, consistentes en la cesión de la propiedad de un valor patrimonial evaluable en dinero a cambio de otro también evaluable en dinero. Se confunden los conceptos de permuta y venta porque no es necesario que intervenga un signo monetario en esta transacción.

[61] *Vid.* Muhsin Khan, *The translation of the meanings of "Saḥīḥ al-Buẖārī"*, I, s.v. "ribā".

[62] También condena la ley el monopolio y especulación con estas dos categorías de bienes (*vid.* D. Santillana, *Istituzioni,* II, págs. 178-192, y F. Peltier, *Ventes,* págs. 35, 95 y 141-150).

[63] La clasificación en géneros difiere según las escuelas (*vid.* R. Arié, "Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn ᶜAbd al-Raᵓūf et de ᶜUmar al-Garsīfī", *Hespéris-Tamuda,* I (1960), pág. 354, n. 9).

Hay algunas excepciones a la prohibición general. Por ejemplo, las frutas y hortalizas que no se conservan pueden intercambiarse con diferencia de cantidades, siendo de la misma o distinta especie, pero siempre que la entrega de ambas partes sea en el acto. Únicamente es lícita la venta a plazo cuando se trata de una comida o bebida que se cambia por algo que no es alimento, por ejemplo, oro o plata, o la carne que se cambia por un animal vivo de especie distinta[64].

Algunas cosas quedan excluídas del comercio por su naturaleza, su destino o su impureza[65]. En el último caso está el perro, cuya posesión es lícita, pero no su venta ni cualquier otro negocio con él; tasarlo como valor está prohibido porque se considera un animal inmundo. Además, un bien[66] que, en principio, sea objeto lícito de transacción, se convierte en ilícito si no se dispone efectivamente de él en ese momento o si no está bien definido, individualizado y determinado, ya que entraña un riesgo que puede provocar ganancia en una de las partes. Así, nunca debe venderse un alimento hasta que realmente se tiene, productos agrícolas antes de madurar, fetos en el vientre de su madre y todo aquello que no tiene existencia independiente o cuya propiedad no puede separarse, pues entonces son inciertos e indefinidos.

La aleatoriedad que invalida el contrato hace que sea ilícito el tipo de venta llamado *muzābana*; ésta se define aquí como el trueque por medida de un producto fresco (cuya cantidad final es indeterminada) por otro seco (de medida conocida) de la misma especie. Algo similar ocurre con el cambio de animal por carne, no está permitido siendo de la misma especie. Se considera que las especias alteran la naturaleza de la carne, de forma que una carne guisada o asada con especias es tomada como especie distinta y puede permutarse por carne fresca de la misma o diferente especie sin que

---

[64] Por supuesto, también es lícito el cambio de cereal en cantidad y calidad bien definidas por un animal, al contado o a plazos (*vid.* al-Wanšarīsī, *Al-Miᶜyār al-mugrib*, ed. Ḥaǧǧī, Rabat, 1981, V, pág. 257), pues en realidad se trata de alimento medible a cambio de algo que no es alimento.

[65] La distinción de cosas en comercio y fuera de él puede verse en D. Santillana, *Istituzioni*, I, págs. 318-325.

[66] Bien en sentido jurídico no es sinónimo de cosa. Un bien (*māl*) ha de poder ser objeto de derecho y tutela jurídica, tener una existencia concreta y responder a un deseo y a una necesidad o utilidad permanente del hombre que no se contradiga con los principios ético-religiosos (*vid.* D. Santillana, *Istituzioni*, I, 308-309).

haya equivalencia en el peso, siendo la entrega inmediata, o por el animal vivo aun con entrega a plazo.

La doctrina mālikí admite la posibilidad del trueque de productos cuya medida se calcula de modo aproximado, siempre que estén presentes en el momento del contrato y que la cantidad sea escasa, desconocida para los dos contratantes, difícil de evaluar con exactitud y procurando la equivalencia de ambas prestaciones[67].

Por lo que respecta a los metales, la prohibición de ventaja en una parte se limita a los que tienen tradicionalmente función de moneda, el oro y la plata. Se exige siempre la simultaneidad de prestaciones, sea entre metales de la misma o distinta especie, y, además, en el primer caso la rigurosa igualdad de las cantidades. El criterio fundamental en el trueque de metales es el peso, tanto si se trata de metal en bruto como de alhajas. La permuta de monedas puede efectuarse por número, pero, si son de ley diferente, se hará también a peso[68].

La estipulación de plazos en la venta de bienes cuantificables está prohibida en general. Se permite, aunque es poco frecuente, pagar a fecha futura con metal precioso alimentos recibidos en el acto. Más común es el contrato llamado *salam*[69] que participa de la venta y el préstamo. Se trata de un tipo especial de venta regulado minuciosamente que consiste en el pago por adelantado de un producto que se recibirá más tarde. El precio anticipado debe entregarse en el acto mismo del contrato para evitar la coincidencia usuraria de dos créditos, el objeto será cuantificable, generalmente alimentos, y de género distinto a lo entregado como precio, pero nunca metal precioso, y perfectamente definido en cantidad y calidad. También el plazo de entrega estará claramente fijado en el contrato.

La paridad de prestaciones no se exige en el trueque de objetos de comercio no cuantificables en peso o medida, es decir, que no sean alimentos ni metales preciosos, tales como animales, telas y demás mercancías (incluso el polvo). Pero la libertad de cambio se refiere más a la posibilidad de incremento en una parte que al tiempo de entrega, ya que hay

---

[67] Cf. *Risāla*, pág. 213, y *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 646.

[68] Cf. *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 638.

[69] *Vid.* D. Santillana, *op. cit.*, II, págs. 168-177; *Risāla*, pág. 211; *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 644; *Leyes de Moros*, págs. 86-87; Ibn al-ᶜAṭṭār, *Formulario notarial hispanoárabe*, ed. P. Chalmeta y F. Corriente, págs. 42-55, y al-Ǧazīrī, *Al-Maqṣad*, ed. A. Ferreras, Fuentes Arábico-Hispanas, 23, CSIC-AECI, Madrid, 1998, págs. 174-177.

cierta prevención hacia la venta a plazo y sólo se permite si la diferencia de calidad entre los dos objetos es notable y evidente [70].

La ley islámica proscribe la práctica preislámica de conjugar dos contratos, tales como venta y préstamo, alquiler y préstamo o cualquier otro negocio oneroso con el préstamo, porque el convenio puede influir en el precio que sería así incierto.

El préstamo mutuo, de carácter gratuito, transmite la propiedad de una cosa al mutuatario que debe restituir otra igual, del mismo género y valor, calidad y cantidad. La ley declara lícito este préstamo sin interés, con o sin plazos, pero sujeto a ciertas normas que eviten la usura. Se prohibe prestar con beneficio exigiendo algo más o mejor que lo dado, sobre todo si se trata de bienes cuantificables, por ejemplo, prestar semilla y pedir más cereal al recoger la cosecha. Tampoco se pueden prestar cereales frescos, porque su cantidad es indeterminada y varía al secarse. Se incurre asimismo en usura si el lugar de la entrega no es el mismo que aquél en que se hizo el trato, porque puede representar una ventaja para el acreedor [71]. Únicamente se puede recibir la contraprestación en cualquier sitio, una vez cumplido el plazo, si se trata de oro o plata, ya que su valor no varía por el emplazamiento, o de otros productos de mercado si ambas partes convienen en ello sin condiciones. Pero es ilícito prestar cereales bajo la condición de devolverlos en otro lugar.

El plazo fijado para la devolución puede ser adelantado a petición del deudor, sin que ello suponga una reducción de lo que debe entregar, pero no se adelantará por deseo del acreedor, ni puede prorrogarse mediante una compensación.

---

[70] Las soluciones šāfiᶜ í y ḥanafí difieren de ésta. La primera aboga por la libertad total en estos casos, la segunda impone a la venta de animales las mismas restricciones que a la de alimentos (*vid.* D. Santillana, *Istituzioni,* II, pág. 180). Mālik (*al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 652) permite el cambio de un animal por otro de la misma especie con complemento monetario, si ambas cosas se entregan al contado o el animal al contado y el dinero a plazos, pero no a la inversa.

[71] Al-Wanšarīsī recoge una *fatwà* dada a un caso de contrato de asalariado por una cantidad de trigo en Madrid antes de la reconquista; tras ésta los dos individuos se reencuentran en Córdoba, donde el precio del trigo es superior. La respuesta es que se entregue la cantidad de trigo debida en Madrid y si el patrono se niega y se lleva el caso al tribunal, el asalariado recibirá el valor del trabajo hecho, ya que no hay posibilidad de volver a Madrid (*vid.* V. Lagardère, "La haute judicature à l'èpoque almoravide en al-Andalus", *Al-Qanṭara,* VII (1986), pág. 160).

El préstamo de cosas no cuantificables significa ceder gratuita y temporalmente algo que no se consume con el uso. No se permite prestar mineral de hierro, plata u oro ni esclavas. El último capítulo del *Muḫtaṣar*, no incluido en algunos manuscritos, presenta el caso del que consume un bien medible o pesable de otra persona. En tal situación deberá entregarle otro bien igual. Pero, si lo consumido es evaluable a ojo o si no se trata de un bien que se pueda medir o pesar, pagará el valor que la cosa tenía el día en que la consumió.

Otro contrato conmutativo regido por la prohibición de la usura y brevemente tratado en esta obra es el de alquiler de inmuebles (*kirā'*), aquí concretamente de la tierra. Por él se transfiere el derecho al disfrute o tenencia del objeto, mientras el arrendador mantiene la propiedad y sufre los riesgos, de forma que cualquier accidente que disminuya el usufructo efectivo disminuye proporcionalmente el precio[72].

El objeto del arrendamiento debe ser algo cuyo uso sea lícito y que no se consuma con él, pues en tal caso constituiría una venta. Su correlativo es el precio que se determinará en el trato. No hay acuerdo entre los mālikíes sobre la licitud o no de pagar el alquiler con una parte de lo producido por el objeto alquilado, pero en lo que se refiere a la tierra de labor predomina la opinión dada en esta obra: no debe alquilarse a cambio de una participación en lo que produzca con el trabajo del arrendatario[73] ni por una cierta cantidad de alimentos, aunque no se produzcan en ella[74]. El precio puede consistir en dinero, en bienes muebles o en algo que crezca

---

[72] Vid. D. Santillana, *Istituzioni*, II, pág. 251; Ḥalīl, *Sommario del Diritto Malechita*, trad. Santillana, 1919, n. 88, y *Breviario Sunní*, págs. 353-354.

[73] Mālik prohibió la *muḫāqala* o alquiler de la tierra por mies (*al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 625) y condenó la *musāqā* o cesión de una tierra no cultivada a cambio de una participación en lo que produzca al ser puesta en cultivo por el aparcero; este contrato es aleatorio debido al carácter incierto de la contraprestación (pág. 707). Sin embargo, en al-Andalus en algún momento se consideró lícita la práctica de repartir la cosecha entre el dueño de la tierra y el colono, siguiendo la doctrina de Layṯ b. Saᶜd, y fue relativamente frecuente incluso en épocas en que los juristas la prohibían de forma unánime. Véase la jurisprudencia sobre este asunto en: al-Ġazīrī, *Al-Maqṣad*, ed. A. Ferreras, págs. 217-218, y A. Carmona, "Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī", *Al-Qanṭara*, XIX (1998), Madrid, págs. 78-79.

[74] *Vid.* D. Santillana, *Istituzioni*, II, pág. 248 (cf. Ḥalīl, XXIX, n. 5, g). Algunos mālikíes aceptan, no obstante, el alquiler de la tierra por alimentos. (*vid.* Ibn Mugīṯ, *al-Muqniᶜ*, ed. F. J. Aguirre Sádaba, Fuentes Arábico-Hispanas, 5, CSIC-ICMA, Madrid, 1994, pág. 236).

en la tierra de forma natural y espontánea[75], como leña, madera, sándalo, hierba o árboles sin fruta. La razón aducida al permitir esto es que tales plantas tienen una existencia propia independiente de la tierra en que nazcan, al estar su desarrollo sujeto a otros elementos naturales[76].

IMPORTANCIA Y DIFUSIÓN

La obra de aṭ-Ṭulayṭulī puede ser considerada como un texto clásico del derecho andalusí. Es el compendio jurídico andalusí más antiguo conservado, ya que fue redactado en el siglo x. La escasez de datos sobre la situación jurídica de esos momentos hace aún más interesante el conocimiento de esta fuente. Además, tuvo una amplia difusión posterior en al-Andalus, llegando su influencia hasta la época morisca.

Es notable el número y categoría de los juristas que, siglos más tarde, seguían contando con esta obra para su formación intelectual y profesional. Es especialmente significativo que este *Muḫtaṣar* aparezca en la lista de cuarenta títulos, de doce autores, que da Ibn Abī r-Rabīᶜ[77] como repertorio fundamental del andalusí culto. De esas cuarenta obras, sólo nueve son libros de *fiqh* y, de ellos, sólo cuatro andalusíes. Se cuenta, pues, entre un número selecto de las obras básicas que constituían el plan de estudios de los intelectuales de al-Andalus en los siglos VI y VII de la hégira. Varios autores le dedicaron notables elogios: Ibn Abī r-Rabīᶜ le atribuía *baraka* y la recomendaba a todo el que quisiera iniciarse en el *fiqh*. Algún otro sabio dijo que quien aprendiera de memoria este *Muḫtaṣar* podría ser alfaquí[78] de una aldea, e Ibn Mugīṯ aún añadió que podría serlo incluso de una ciudad como El Cairo si lo sabía a la perfección, es decir, si comprendía perfectamente sus principios. Según Ibn an-Naǧǧā'[79], este libro es uno de los

---

[75] Aunque Ibn ᶜĀṣim rechaza la licitud de arrendar la tierra por una cuota de lo que se cría en ella aun sin ser sembrado, tal como caña o leña (*vid.* D. Santillana, *Istituzioni,* II, pág. 248).

[76] *Vid.* D. Santillana, *Istituzioni,* II, pág. 248.

[77] *Vid.* P. Chalmeta, "Le Barnāmaǧ d'Ibn Abī l-Rabīᶜ", *Arabica,* XV (1968), págs. 183-208.

[78] Sobre la función del género *muḫtaṣar* en la formación de la doctrina legal y en la práctica jurídica, véase M. Fadel, "Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*", *Islamic Law and Society,* 3 (1996), págs. 193-233.

[79] At-Tuǧībī e Ibn Farḥūn lo atribuyen a Ibn al-Faḥḥār.

dos[80] que traspasaron los límites de Toledo para ser de utilidad más general. Y varias fuentes señalan el provechoso uso que la gente hizo de él.

Probablemente esta obra estuviera entre los manuales de derecho mālikí cuyo aprendizaje de memoria se incluía en los programas de formación en el occidente musulmán, junto a las "siete lecturas" del Corán y las colecciones clásicas de tradiciones. Estaría, pues, a la altura de la recensión del *Muwaṭṭa'* hecha por Yaḥyà b. Yaḥyà, la *Risāla* de al-Qayrawānī, la *ᶜUtbiyya* y otros libros considerados clásicos en la escuela fundada por Mālik. Pero no debió de tener la repercusión de éstos fuera de al-Andalus, lo que explicaría que en la actualidad sea prácticamente desconocido. En el siglo XIV el *Muḫtaṣar* fue comentado por el jurista Ibn al-Faḥḥār en una obra que se ha conservado.

Al-Wanšarīsī en su *Miᶜyār*[81] recoge las recomendaciones de Abū Isḥāq a sus compañeros, donde se mencionan unas anotaciones al libro de aṭ-Ṭulayṭulī, pero reconoce no conocerlas ni interesarle, debido a la desconfianza que le merecen los escritos recientes. Podría tratarse de las efectuadas en el siglo XIV por el sabio al-Karsūṭī[82], natural de Fez y asentado en Málaga.

Algunos juristas debieron disentir en algo del *Muḫtaṣar* pues los biógrafos mencionan que se le han censurado algunas cuestiones. Según nos refiere el cadí ᶜIyāḍ, Ibn ᶜAttāb calificó de sabio a aṭ-Ṭulayṭulī ante Abū l-Aṣbag b. Sahl, pero más tarde éste argumentó lo que decía el *Muḫtaṣar* en alguna discusión que tuvieron ambos y las palabras de Ibn ᶜAttāb fueron distintas. Sin embargo, esos mismos biógrafos exponen que la doctrina de aṭ-Ṭulayṭulī es correcta, buena y bien fundamentada en las fuentes de ley, por lo que no cabe tal censura.

La influencia y el prestigio del *Muḫtaṣar* se mantuvo entre los musulmanes hispanos hasta el final, pues fue uno de los tratados jurídicos más utilizados por los mudéjares y moriscos, junto al *Alquitab segoviano* o *Breviario Sunní*[83]. Su carácter de resumen claro y en detalle de las pres-

---

[80] El otro es *Tafsīr al-Muwaṭṭa'* de Abū Zakariyyā' Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muzayyin (m. 259/873) (*vid.* Sezgin, I, 473; Ibn al-Faraḍī, II, 1558, pág. 181; aḍ-Ḍabbī, nº 1462, II, págs. 669-670; Ibn Ḫayr, 303; Ibn Farḥūn , II, pág. 361; al-Ḥumaydī, *Ǧaḏwa*, El Cairo, 1966, nº 880, pág. 373; Ziriklī, VIII, pág. 134, y Kaḥḥāla, XIII, pág. 182).

[81] Ed. Rabat, v. XI, pág. 142.

[82] *Vid infra.*

[83] Editado por P. Gayangos, en: *Memorial Histórico Español*, V (1853), Madrid.

cripciones de su ley, evitando las dificultades que explicaciones o comentarios teóricos podrían suponer para la comprensión de la materia, hacía de él un libro que servía perfectamente para el adoctrinamiento y la pervivencia de la cultura islámica entre esta minoría. Su frecuente circulación entre ellos se muestra en el hecho de que se conserven varias traducciones y copias aljamiadas de dicha obra.

A través de los repertorios biobliográficos [84] podemos reconstruir varias cadenas de transmisión (*riwāyāt*) de esta obra:

riwāya 1-a:

1) Abū ᶜAbd al-Ḥamīd **Šakūr** b. Ḥabīb (o Ḥubayb) b. Fatḥ al-Hāšimī, toledano (m. 375/985) [85].

2) Abū ᶜUṯmān Saᶜīd b. ᶜAbd Allāh **an-Nahlī** (o an-Nahīlī) al-Kinānī az-Zāhid, cordobés (m. 407/1017) [86].

3) Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. **al-Walīd** b. Saᶜd b. Bakr al-Anṣārī al-Mālaqī al-Miṣrī al-Andalusī al-Qurṭubī (360-448/970-1056) [87].

4) Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Farağ al-Qurṭubī al-Mālikī **Ibn aṭ-Ṭallāᶜ** (404-497/1014-1104) [88].

---

[84] *Vid.* Ibn Ḥayr, *Fahrasa,* ed. F. Codera y J. Ribera, *BAH,* IX-X, Zaragoza, 1893-95, págs. 248-250; Ibn al-Abbār, *Takmila,* ed. F. Codera y J. Ribera, *BAH,* V-VI, Madrid, 1887-88, págs. 40, 119, 141-42, 200, 302, 666 y 747; del mismo, *Al-Muᶜğam, BAH,* IV, pág. 285; P. Chalmeta, "*Le Barnāmağ* d'Ibn Abī l-Rabīᶜ", *Arabica,* XV (1968), págs. 183-208, y A. Ramos, "Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaŷ* de at-Tuŷībī", *Al-Qanṭara,* VII (1986), págs. 107-134.

[85] *Vid.* M. L. Ávila, *La sociedad hispano-musulmana al final del Califato,* pág. 167, n.º 977; Ibn Ḥayr, *Fahrasa,* pág. 248; Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ,* Cairo, 1966, n.º 601, y aḍ-Ḍabbī, *Bugyat,* n.º 848.

[86] Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* n.º 483.

[87] M. L. Ávila, *op. cit.,* n.º 103; M. Fierro, "La Fahrasa de Ibn al-Ṭallāᶜ", en: *Estudios Onomásticos-Biográficos de Al-Andalus,* II, ed. por M. L. Ávila, CSIC, Granada, 1989, págs. 293-4; Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* n.º 606; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab,* Beyrut, 1988, 3, 277; Ibn Ḥayr, 432; y F. Pons, *Ensayo bio-bibliográfico,* págs. 121 y 405.

[88] Aḍ-Ḍabbī, *Bugyat,* n.º 257; Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* 1239; Ibn Farḥūn, *Dībāğ,* I, págs. 242-243; az-Ziriklī, *al-Aᶜlām,* Beyrut, 1979, 6, 328; Pons, *Ensayo,* pág. 169; Kaḥḥāla, *Muᶜğam al-mu'allifīn,* Beyrut, 1957, XI, 123-124, y M. Fierro, *op. cit.,* EOBA, II, págs. 293-294.

5) Abū l-Ḥasan Yūnus b. Muḥammad **b. Mugīṯ** b. Muḥammad b. Yūnus b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ al-Qurṭubī Ibn aṣ-Ṣaffār (447-532/1055-1138)[89].

6) Abū Bakr Muḥammad **b. Ḫayr** b. ᶜUmar b. Ḫalīfa al-Lamtūnī al-Amawī (502-575/1108-1179), nacido en Sevilla y muerto en Córdoba, autor de la *Fahrasa*[90].

riwāya 1-b:

4) **Ibn aṭ-Ṭallāᶜ** (*vid. supra*).

5) Abū l-Qāsim **Aḥmad** b. Muḥammad b. Aḥmad b. Maḫlad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad **b. Baqī** b. Maḫlad al-Qurṭubī (466-532/1054-1137)[91].

6) **Ibn Ḫayr** (*vid. supra*).

riwāya 1-c:

4) **Ibn aṭ-Ṭallāᶜ** (*vid. supra*).

5) Abū l-Aṣbag ᶜĪsà b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsà **b. Abī Baḥr** (m. hacia 530/1136)[92].

6) **Ibn Ḫayr** (*vid. supra*).

riwāya 1-d:

5) **Ibn Mugīṯ** (*vid. supra*).

---

[89] *Šaḏarāt,* 4, 101; *Ṣila,* n.º 1518; *Muᶜ ğam,* n.º 313, pág. 319-321; F. Pons, pág. 201, y aḍ-Ḍabbī, n.º 1505.

[90] *Vid.* edición de F. Codera y J. Ribera, *BAH,* IX-X, Zaragoza, 1893-95; *GAL,* I, 499; F. Pons, *Ensayo,* págs. 242-244; az-Ziriklī, 6, 119; *Šaḏarāt,* 4, 252; *Takmila,* 1, 240; aḍ-Ḍabbī, n.º 113; Sezgin, 306, 307, 384 y 402, y *EI²,* art. de Ch. Pellat, III, pág. 861.

[91] *Ṣila,* n.º 174.

[92] *Ṣila,* n.º 947.

6) Abū l-Qāsim ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad **b. Gālib** al-Anṣārī al-Qurṭubī **aš-Šarrāṭ** (511-586/1117-1190)[93]. Suegro del siguiente, padre de la n.º 7 de la cadena 1-e y abuelo materno del n.º 8 de ésta.

7) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. Aḥmad** b. Ḥalaf b. ᶜAyyāš al-Anṣārī al-Ḥazraǧī conocido como **aš-Šantiyālī** (535-609/1140-1213)[94]. Yerno del anterior y padre del siguiente.

8) Abū Bakr **ᶜAyyāš b. Muḥammad** b. Aḥmad b. Ḥalaf b. ᶜAyyāš al-Anṣārī al-Qurṭubī aš-Šantiyālī (561-640/1166-1242)[95].

9) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. ᶜAyyāš** b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥalaf b. ᶜAyyāš al-Anṣārī al-Ḥazraǧī al-Qurṭubī (vive en 616/1219 y en 694/1294)[96].

10) Abū l-Qāsim al-Qāsim b. Yūsuf b. Muḥammad b. ᶜAlī b. al-Qāsim **at-Tuǧībī** al-Balansī as-Sabtī (m. hacia 670-730/1271-1329)[97].

riwāya 1-e:

6) Abū l-Qāsim ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad **b. Gālib** al-Anṣārī al-Qurṭubī **aš-Šarrāṭ** (*vid. supra*).

7) Umm al-Fatḥ **Fāṭima bint Abī l-Qāsim** ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad **b. Gālib** al-Qurṭubī aš-Šarrāṭ (m. 613/1216)[98].

8) Abū l-Qāsim al-Qāsim b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān b. **aṭ-Ṭaylasān** al-Qurṭubī al-Anṣārī al-Awsī (m. hacia 575-642/1179-1244)[99]. Hijo de la anterior.

---

[93] *Takmila,* n.º 1620, pág. 577.

[94] *Takmila,* n.º 916, pág. 301.

[95] *Takmila,* n.º 1951, págs. 695-696.

[96] J. M. Fórneas, "El Barnāmaŷ de al-Wādī Āšī", *Al-Andalus,* XXXVIII (1973), págs. 50, n.º 182, y A. Ramos, *op. cit.,* pág. 113.

[97] *Barnāmaǧ,* ed. ᶜAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Túnez, 1981, y A. Ramos, "Le Barnāmaǧ d'al-Tuǧībī", *Arabica,* XXIV (1977).

[98] *Takmila,* n.º 2124, págs. 747-748.

[99] Kaḥḥāla, VIII, 113-114; Ben Cheneb, *Etude,* n.º 326, págs. 337-338; az-Ziriklī, pág. 181; *Bugyat al-Wuᶜāt,* 380; *Šaḏarāt,* 5, 215; F. Pons, pág. 286, y *Takmila,* n.º 1976, págs. 703-704.

riwāya 2-a:

1) **Šakūr** b. Ḥabīb (*vid. supra*).
2) Abū l-Qāsim Ḫalaf b. Yaḥyà b. Gayṯ **al-Fihrī** aṭ-Ṭulayṭulī (328-405/939-1014)[100].
3) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. ᶜAttāb** b. Muḥsīn, cordobés (383-462/993-1069)[101].
4) **Abū Muḥammad** ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad **b. ᶜAttāb** b. Muḥsīn al-Andalusī al-Qurṭubī (433-520/1041-1126)[102]. También transmite de Ibn aṭ-Ṭallāᶜ y de Ibn ᶜAbd al-Barr y de él transmiten el que le sigue y al-Ḫazraǧī (*vid. infra*).
5) Abū l-Qāsim Ḫalaf b. ᶜAbd al-Malik b. Masᶜūd b. Mūsà **b. Baškuwāl** al-Anṣārī al-Qurṭubī (494-578/1101-1183). Sabio cordobés autor de varias obras, entre ellas, la de biografías titulada *Ṣila*[103].
6) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. Aḥmad** b. Ḫalaf **aš-Šantiyālī** (*vid. supra*).

riwāya 2-b:

1) Abū l-Muṭarrif ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜĪsà b. Muḥammad **ibn Midrāǧ** toledano (m. 363/973)[104].
2) **al-Fihrī** (*vid. supra*).

---

[100] *Ṣila,* n.º 364.

[101] Qāḍī ᶜIyāḍ, *Tartīb.,* 2, 810-811; *Šaḏarāt,* 3, 311; *Ṣila,* n.º 1194; F. Pons, pág. 141; *Dībāǧ,* II, págs. 241-242, y aṣ-Ṣamadī, *Ḥarakat al-ḥadīṯ bi-Qurṭuba.* Rabat, 1995.

[102] Ibn Ḫayr, pág. 427; *Ṣila,* n.º 749; *Dībāǧ,* 479; az-Ziriklī, pág. 327; *Šaḏarāt,* 4, 61; aḍ-Ḍabbī, n.º 989; F. Pons, pág. 180, y Kaḥḥāla, V, 184.

[103] Ed. F. Codera, *Bibliotheca Arabico-Hispana,* I-II, Madrid, 1883; Ibn al-Abbār, *Takmila,* n.º 179; Kaḥḥāla, IV, 105-106; az-Ziriklī, pág. 311; *Šaḏarāt,* 4, 261-262, *Dībāǧ,* I, págs. 353-354; Pons, págs. 246-249, y *EI²,* art. de M. Ben Cheneb-A. Huici Miranda, III, pág. 756.

[104] Qāḍī ᶜIyāḍ, *Tartīb.,* 3, págs. 457, 576-577 y 579; Ibn Farḥūn, pág. 474; Ibn al-Faraḍī, n.º 797, pág. 263, e Ibn Ḫayr, pág. 248.

riwāya 2-c:

4) **Abū Muḥammad b. ᶜAttāb** (*vid. supra*).

5) **Abū l-Ḥusayn** ᶜAbd al-Malik b. Muḥammad b. Hišām b. Saᶜd **b. aṭ-Ṭalā'** al-Qaysī (475-551/1082-1156)[105].

6) **Ibn Hayr** (*vid. supra*).

7) Abū Bakr Muḥammad b. Masᶜūd b. Hāliṣ **al-Umrūšī**[106]. Conoció el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī en la copia que Ibn Hayr hizo en 549/1154 de la lectura de Ibn aṭ-Ṭalā' y ésa es la que transmitió a los dos que le siguen.

8) Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī Bakr b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Quḍāᶜī **ibn al-Abbār,** sabio valenciano (595-658/1199-1260)[107].

riwāya 2-d:

7) **Al-Umrūšī** (*vid. supra*).

8) Abū l-Qāsim **al-Qanṭarī.** No identificado. Compañero de Ibn al-Abbār en las enseñanzas de al-Umrūšī.

riwāya 2-e:

3) **Muḥammad b. ᶜAttāb** (*vid. supra*).

4) **Abū Muḥammad** ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. Yūsuf **b. Bašīr** al-Maᶜāfirī (414-498/1023-1104)[108].

---

[105] Ibn al-Abbār, *Takmila,* n.º 1715, págs. 614-615; aḍ-Ḍabbī, n.º 1058, y Pons, pág. 405.

[106] *Takmila,* n.º 679, pág. 200.

[107] *Takmila,* ed. F. Codera, *BAH,* V-VI, Madrid, 1888-89; *Muᶜǧam,* ed. F. Codera, *BAH,* IV, Madrid, 1886; *Šaḏarāt,* 5, 295; Pons, pág. 291, y *EI²,* art. de M. ben Cheneb y Ch. Pellat, III, págs. 694-695.

[108] *Ṣila,* n.º 638.

5) **Abū Bakr Yaḥyà b. Mūsà** b. ᶜAbd Allāh (m. 541/1146)[109].

6) **Ibn Ḫayr** (*vid. supra*).

riwāya 2-f:

4) **Abū Muḥammad b. ᶜAttāb** (*vid. supra*).

5) **Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥaqq** b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥaqq al-Ḫazrağī (ss. VI-VII h.)[110].

6) Abū Muḥammad ᶜAbd al-Ḥaqq b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥaqq b. Aḥmad b. ᶜAbd ar-Raḥmān **al-Ḫazrağī** (526-604/1131-1207)[111].

7) Abū l-Qāsim **ibn aṭ-Ṭaylasān** (*vid. supra*).

8) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. ᶜAyyāš** (*vid. supra*).

riwāya 3-a:

1) Abū l-Qāsim **al-Qušayrī,** cordobés[112].

2) Abū ᶜUmar Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. **ᶜAbd al-Barr** al-Ḥāfiẓ an-Namarī al-Qurṭubī (368-463/978-1071)[113].

---

[109] Aḍ-Ḍabbī, n.º 1494, y *Ṣila,* n.º 1486.

[110] A. Ramos, *op. cit.,* pág. 114, n.º 21.

[111] *Takmila,* b. 1808, pág. 649, y *Ṣila,* 15, pág. 11.

[112] Ibn Ḫayr, *Fahrasa,* pág. 249. Aparece como "al-Bušayrī" en Ibn Abī r-Rabīᶜ, *op. cit.,* pág. 205 y en at-Tuğībī, *op. cit.,* pág. 113; los editores de ambos proponen leer "al-Qušayrī", como en Ibn Ḫayr, pero no es el propuesto por A. Ramos. Ibn Baškuwāl (*Ṣila,* ed. Cairo, n.º 1021, págs. 473-474) lo llama "Abū l-Qāsim an-Nušayrī" ("al-Yusayrī" en la edición *BAH* de F. Codera). Por otra parte, Ibn Baškuwāl (*Ṣila, BAH,* n.º 1009; ed. Cairo, n.º 1012) e Ibn al-Farāḍī (*Tārīḫ,* n.º 1081) incluyen la biografía de otro personaje, de nombre Abū Bakr Qāsim b. Marwān b. Maᶜbad al-Azdī al-Qušayrī al-Warrāq , cordobés muerto en 391/1001 de quien también transmitió Abū ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Barr. Podría tratarse de éste y haber una confusión entre "Abū l-Qāsim al-Qušayrī" y "Abū Bakr Qāsim al-Qušayrī".

[113] *EI²,* III, págs. 695-696, art. de Ch. Pellat; *GAL,* I, 367-368; S. I., págs. 628-629; Ibn Ḫayr, *Fahrasa,* 249; Sezgin, 152, 287, 459, 461; Kaḥḥāla, XIII, 315-316; *Šaḏarāt,* 3, 314-316; *Dībāğ,* II, 367-370; az-Ziriklī, 8, 240; aḍ-Ḍabbī, *Bugyat,* n.º 1447; Pons, pág. 147, e Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* n.º 1501.

3) Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Saᶜīd **b. Mawhab b. az-Zaqqāq** al-Ǧuḏāmī al-Andalusī (441-532/1050-1138)[114].

4) Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh **b. ᶜUbayd Allāh** b. Saᶜīd b. Muḥammad b. Dī n-Nūn al-Ḥaǧarī al-Ḥāfiẓ (505-591/1111-1195)[115].

5) Abū l-Qāsim Aḥmad b. Yazīd b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Maḥlad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad **b. Baqī** b. Maḥlad al-Qurṭubī al-Baqawī (537-625/1142-1228)[116].

6) Abū l-Ḥusayn ᶜUbayd Allāh b. Aḥmad b. ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad b. ᶜUbayd Allāh **b. Abī r-Rabīᶜ** al-Qurašī al-Umawī al-ᶜUṯmānī al-Andalusī al-Išbīlī (599-688/1202-1289)[117].

7) **at-Tuǧībī** (*vid. supra*).

riwāya 3-b:

6) **Ibn Abī r-Rabīᶜ** (*vid. supra*).

7) Abū Bakr Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. Aḥmad **b. al-Faḫḫār** al-Ǧuḏāmī. Jurisconsulto y docente del derecho, es autor de cerca de treinta obras, la mayoría comentarios, entre ellos, uno sobre el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, que lleva por título *Kitāb manẓūm ad-durar fī šarḥ kitāb al-muḫtaṣar*[118]. Natural de

---

[114] Kaḥḥāla, VII, 140; *Šaḏarāt,* 4, 99-100; az-Ziriklī, 4, 304; aḍ-Ḍabbī, n.º 1226; Pons, pág. 201, y *Ṣila,* n.º 916.

[115] *Takmila,* b. 1416, págs. 494-498; Supl. págs. 762-763; az-Ziriklī, 4, 124; *Šaḏarāt,* 4, 307; *Nayl,* 135-136; *Taḏkira,* IV, 158, y aḍ-Ḍabbī, n.º 901.

[116] As-Suyūṭī, *Bugyat al-Wuᶜāt,* pág. 174; az-Ziriklī, 1, 271; *Šaḏarāt,* 5, 116, y Kaḥḥāla, II, 206.

[117] Kaḥḥāla, VI, 236; *GAL,* I, 313; S. I, 547; az-Ziriklī, 4, 191, y P. Chalmeta, *Arabica,* 1968, pág. 190.

[118] Se conservan varias copias de esta obra: el manuscrito XXXI de la Junta fechado en 1418, el Add. 9521, fols. 127-220 de la British Library y sólo el último capítulo en XLV de la Junta, fols. 68 v. y 69 r.; posiblemente también se conserve esta obra en el manuscrito 1146 de Qar. de Fez. C. Brockelmann (*GAL,* I, pág. 479, n.º 384, 3, y S. I, págs. 662,3) atribuye el *Muḫtaṣar fī l-fiqh* comentado por Ibn al-Faḫḫār a otro toledano, Abū l-Walīd Hišām b. Aḥmad al-Waqqašī al-Kinānī aṭ-Ṭulayṭulī (408-489/1017-1096).

Arcos, vivió y murió en Málaga a los ochenta años de edad en 723/1323[119].

riwāya 3-c:

2) **Ibn ᶜAbd al-Barr** (*vid. supra*).

3) **Abū Muḥammad b. ᶜAttāb** (*vid. supra*).

riwāya 4:

1) **Šakūr b. Ḥabīb** (*vid. supra*).

2) Abū Muḥammad ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad **b. ᶜAbbās b. al-Ḥaṣṣār** (351-438/962-1045). Gran copista del que se dice que copió y confrontó el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī en un solo día[120].

3) Abū l-Qāsim ᶜAbd ar-Raḥmān **b. Qāsim** al-Murādī (m. 476/1083)[121].

4) Abū ᶜUmar Aḥmad **b. Mubaššir** al-Umawī. No identificado.

5) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. Aḥmad** b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mūsà b. al-Muǧāhid al-Anṣārī (483-574/1090-1178)[122].

6) **Ibn Ḫayr** (*vid. supra*).

---

[119] Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, 2, n.º 99, págs. 288-290; J. Ribera y M. Asín, *Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, pág. 80; N. Lachiri, "La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias", en: *Arabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral, Feminae, Universidad de Granada, Seminario de Estudios de la Mujer, 1993, pág. 111, y S. Peña, *Gramáticos árabes en Málaga*, págs. 8-9, 18, 21-23.

[120] Aḍ-Ḍabbī, n.º 986, y *Ṣila*, n.º 704.

[121] *Ṣila*, n.º 730.

[122] *Takmila*, n.º 779, pág. 240.

riwāya 5:

2) Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ḥusayn **b. Šinẓīr** (o Šanẓīr) aṭ-Ṭulayṭulī al-Andalusī (352-402/963-1012) [123]. Por las fechas, no puede transmitir directamente de aṭ-Ṭulayṭulī, posiblemente lo haga de Šakūr b. Ḥabīb o de su padre Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Ḥusayn b. Šinẓīr b. Abd Allāh al-Umawī (315-381/927-991) [124], también ulema toledano.

3) **Abū Bakr Aḥmad** b. Yūsuf b. Ḥamād **b. al-ᶜAwwād,** toledano (m. 449/1057) [125].

4) **Abū ᶜAbd Allāh** Muḥammad b. Yūsuf b. Saᶜīd b. ᶜĪsà al-Kinānī (m. antes de 500/1106) [126].

5) Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜAlī **b. Huḏayl** al-Balansī al-Maqarī (471-564/1078-1169) [127].

6) Abū ᶜAbd Allāh **Muḥammad b. Ḥusayn** b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar b. Harūn b. Mūsà al-Balansī (m. 609/1213) [128].

7) **Ibn al-Abbār** (*vid. supra*).

riwāya 6:

1) Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh **al-Ḥaššā´** [129].

2) **Abū l-Qāsim Ḫalaf** b. Aḥmad **b. Baṭṭāl** al-Bakrī (398-454/1008-1062) [130].

---

[123] Az-Ziriklī, 1, pág. 61; *Ṣila,* n.º 198, *Šaḏarāt,* 3, 163; Pons, pág. 104, y Kaḥḥāla, I, 91. Ibn Baškuwāl cita su obra como fuente fundamental de su *Ṣila.*

[124] *Ṣila,* n.º 1033; M. Marín, "Familias de ulemas en Toledo", *EOBA,* V, pág. 254, y M. L. Ávila, *Sociedad,* n.º 735.

[125] *Ṣila,* n.º 118.

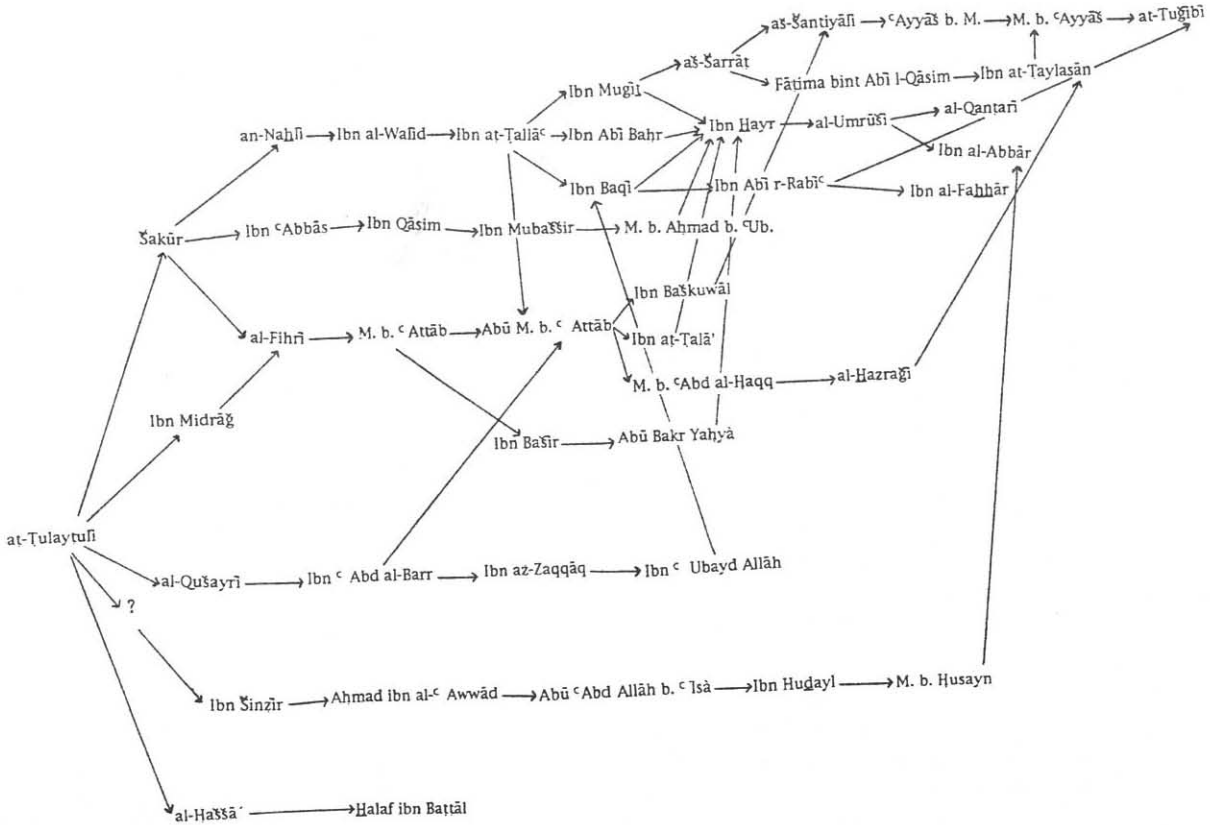
[126] *Takmila,* n.º 499, págs. 141-2.

[127] Ibn al-Abbār, *Takmila,* n.º 1858, págs. 666-667; *Muᶜğam,* ed. F. Codera, *BAH,* IV, n.º 267, págs. 284-285; aḍ-Ḍabbī, n.º 1204, y *Šaḏarāt,* 4, 213.

[128] Ibn al-Abbār, *Takmila, BAH,* V-VI, n.º 917, pág. 302.

[129] *Takmila,* n.º 413, pág. 119.

[130] *Ṣila,* n.º 388, pág. 170-171; Ibn Farḥūn,1, pág. 356, y aḍ-Ḍabbī, n.º 702, pág. 352.


aš-Šantiyālī
ʿAyyāš b. M.
M. b. ʿAyyāš
at-Tuǧībī
aš-Šarrāṭ
Fātima bint Abī l-Qāsim
Ibn at-Taylasān
Ibn Mugīṯ
Ibn Ḫayr
al-Umrūšī
al-Qanṭarī
an-Naḫlī
Ibn al-Walīd
Ibn aṭ-Ṭallāʿ
Ibn Abī Baḥr
Ibn al-Abbār
Ibn Baqī
Ibn Abī r-Rabīʿ
Ibn al-Faḫḫār
Šakūr
Ibn ʿAbbās
Ibn Qāsim
Ibn Mubaššir
M. b. Aḥmad b. ʿUb.
Ibn Baškuwāl
al-Fihrī
M. b. ʿAttāb
Abū M. b. ʿAttāb
Ibn aṭ-Ṭalā'
M. b. ʿAbd al-Ḥaqq
al-Ḫazraǧī
Ibn Midrāǧ
Ibn Bašīr
Abū Bakr Yaḥyà
at-Ṭulaytulī
al-Qušayrī
Ibn ʿAbd al-Barr
Ibn az-Zaqqāq
Ibn ʿUbayd Allāh
?
Ibn Šinẓīr
Aḥmad ibn al-ʿAwwād
Abū ʿAbd Allāh b. ʿIsà
Ibn Huḏayl
M. b. Ḥusayn
al-Ḥaššāʿ
Ḫalaf ibn Baṭṭāl

También conocieron la obra:

— **Abū Ḥātim aḍ-Ḍarīr** al-Qurṭubī. Compuso en metro *raǧaz* [131] todo el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī [132].

— Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd r-Raḥmān b. Saᶜd at-Tamīmī **al-Karsūṭī** al-Fāsī [133]. Nació en Fez en 690/1291 y se instaló en Málaga; es autor de varias obras, entre ellas una anotación al *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī.

MANUSCRITOS

Se nos conserva un buen número de manuscritos del *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī como prueba de la amplia difusión de que debió de gozar dicha obra. Conocemos diecisiete [134] copias; nueve de ellas están escritas en árabe, seis en aljamiado y dos en árabe con traducción interlineal aljamiada. Algunos de estos manuscritos contienen el texto completo de la obra, mientras que otros son fragmentarios (de alguno se conserva una sola hoja).

Las diversas copias no presentan un texto totalmente uniforme, pero las divergencias de contenido son mínimas y generalmente poco significativas. Las mayores diferencias textuales se dan en los manuscritos aljamiados y parecen responder a la refundición que los mudéjares hicieron del *corpus* jurídico tradicional para adaptarlo a sus propias necesidades e intereses. Comparando el contenido de los textos aljamiados, se advierte que fundamentalmente son resúmenes y selecciones de temas que los mudéja-

---

[131] *EF*, I, págs. 690, 691 y 694, s. v. "ᶜarūd", art. de G. Weil, y W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1962, § 204.

[132] *Takmila*, n.º 124, pág. 40, e Ibn Farḥūn, 1, pág. 312.

[133] Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, 2, n.º 101, págs. 296-297; Kaḥḥāla, X, 141-142; al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, ed. ᶜAbbās, Beirut, 1968, VI, págs. 96-97 y 162-163, e Ibn al-Ḫaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. ᶜInān, Cairo, 1975, III, págs. 130-134.

[134] He descrito algunos de ellos en "Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī", *Aragón en la Edad Media*, VIII (1989), Zaragoza, págs. 175-183, y en "Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)", *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), Zaragoza, págs. 165-187.

res y moriscos consideraron más útiles en su especial situación de comunidad musulmana viviendo entre una sociedad y bajo un Estado no islámico, con lo que esto pudiera suponer en cuanto a la práctica de sus normas jurídico-religiosas. El de Sabiñán y el n.º 5 de Calanda son los que tienen más divergencias en la disposición de la materia; sus epígrafes no coinciden con los otros, ya que engloban en un solo capítulo y de forma resumida asuntos que en los demás aparecen por separado. Ambos especifican que omiten aspectos de la oración practicada en comunidad bajo dirección de un imán porque en su tiempo apenas se cumple. Además, el de Sabiñán ofrece alguna novedad temática, como las leyendas y tradiciones con que ilustra los preceptos o la inclusión de algunas oraciones voluntarias practicadas en circunstancias y momentos concretos, novedades que parecen pertenecer a alguna otra obra.

La descripción formal y de contenido de los manuscritos conocidos del *Muḫtaṣar* es la siguiente [135]:

1. Manuscrito 939 Biblioteca Universitaria de Valencia [136] (ف)

Se trata de un compendio misceláneo que procede de la colección de D. Vicente Hernández y Máñez. Está formado por nueve cuadernillos cosidos, de los cuales el *Muḫtaṣar* ocupa desde el tercero hasta mitad del noveno, comienza en el folio 49v. y acaba en el 118r. ocupando, pues, 70 hojas; los folios 74 y 112 están en blanco.

No consta el título ni el nombre del copista ni la fecha.

Autor: "علي بن عيسى بن عبيد الطليطلي" (fol. 49v.).

Incipit: "كتاب فيه الوضوء والغسل والتيمم والصلاة والزكاة والصيام والحج والبيع".

Explicit: "ومن إستهلك شيئا مما لا يكال ولا يوزن فعليه غرم قيمته يوم إستهلكه".

---

[135] La letra árabe que sigue al nombre de cada manuscrito es la que lo identifica en la exposición de variantes en la edición del texto árabe.

[136] Catalogado por C. Barceló, *Manuscritos árabes custodiados en la Biblioteca Universitaria,* Valencia, 1982, ms. 5 C, pág. 3.

Encuadernación: En piel de la época, negra, con decoración cuidada de dibujos geométricos y letras árabes; se conservan en las dos tapas los papeles sueltos utilizados para la encuadernación.

Se desconoce la procedencia del libro.

Escritura: Magrebí, clara. En fol. 107 v. cambia de mano y la letra se vuelve más irregular, además ahí intercala tres hojitas más pequeñas.

Tinta: Negra para consonantes, roja para vocales, amarilla para la *hamza* y verde o roja para el *tašdīd*; también para los epígrafes usa tinta roja, verde o amarilla.

Decoración: No hay dibujos, sólo destacan los títulos con letra más amplia y tinta de colores, así como alguna palabra dentro del texto que indica el comienzo de un nuevo párrafo o caso: "قال", "وإن جاء", "وإن أتى المسجد", "وقد سئل".

Tamaño: 22 x 15 cms.

Caja de escritura: 16 x 11 cms.

Líneas: 15 en cada página.

Soporte: Papel grueso en todo el libro, pero hay dos tipos distintos (uno en los cuatro primeros cuadernillos y otro en los cinco restantes) apreciables en las filigranas.

No está paginado.

Lengua: Árabe.

Estado de conservación: Bastante malo, ya que hay hojas sueltas y el papel está muy desgastado en sus bordes, aunque ello no afecta a la caja de escritura.

Contenido: Texto completo del *Muḫtaṣar*.

2. Manuscrito 1199 de la Biblioteca del Escorial[137] (ع)

Este manuscrito árabe consta de dos partes, la primera de las cuales corresponde al *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, que ocupa los primeros 63 folios de los 129 que forman el volumen, los tres primeros cuadernillos de los siete totales.

[137] No descrito por Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, París, 1884, y sucintamente por Casiri, *Bibliothecae arabico-hispanae escurialensis*, Madrid, 1760, t. I, pág. 476, ms. MCXCIV.

Título: "موختصر".

Autor: "طليطلي".

No consta el nombre del copista ni la fecha de la copia.

Incipit: "موختصر طليطلي بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدينا محمد".

Explicit: "وحسن عونه وصلى الله على سيدينا محمد وعلى آله وسلم".

Lengua: Árabe; el texto está vocalizado casi totalmente. Este manuscrito es uno de los que tiene más errores de escritura.

Letra: Magrebí.

Tinta: Sepia. Sólo el fol. 29 r. tiene las vocales en tinta roja.

Líneas: Entre 13 y 16 por página.

No tiene ningún tipo de decoración. Los títulos destacan en el texto simplemente por su trazo más grueso.

Soporte: Papel de hilo grueso. En algunas hojas se aprecia la marca de agua.

Estado de conservación: Bueno.

Encuadernación: En piel negra, posterior al manuscrito.

Tamaño: 21 x 15 cms.

Caja de escritura: 13 x 10 cms.

Contenido: El *Muḫtaṣar* completo, excepto el último capítulo: *Bābu l-istihlāk*.

3. Manuscrito 602 Biblioteca Nacional de Argel[138] (ج)

Se trata de un volumen formado por 46 folios escritos que contienen el *Muḫtaṣar*.

No consta el título ni el nombre del copista ni la fecha.

Autor: "علي بن عيسى بن عبيد الله الطليطلي"

Incipit: "قال الشيخ الفقيه الامام العالم العلماء علي بن عيسى بن عبيد الله الطليطلي".

Explicit: "غير البلد الذي بعت فيه فانه يجب لك أخذ حقّك منه حيثما وجته".

[138] *Vid.* Brockelmann, *GAL*, S. II, pág. 960, 16.

Escritura: Magrebí.

Decoración: No tiene. El comienzo de la obra y los títulos de los capítulos se han destacado escribiéndolos en tinta de color distinto a la del texto.

Líneas: 16 en cada página.

Soporte: Papel.

Paginación: Moderna; por error en la numeración falta el nº 36.

Lengua: Árabe. El texto está vocalizado.

Estado de conservación: Regular, pues tiene agujeros de polilla y manchas que a veces dificultan aunque no impiden la lectura. El fol. 18 se encuentra en mal estado, ya que el papel está roto y corroído por la tinta. De la última hoja (47) sólo se conserva su tercio inferior.

Contenido: Texto completo del *Muḫtaṣar*; sólo faltan los dos últimos capítulos: *Kirā'u l-'arḍ* y *Al-istihlāk*, que quizás estarían —o al menos el primero de ellos— en el trozo de papel desaparecido de la última página.

4. Manuscrito 582/3 Biblioteca Nacional de Argel[139] (ض)

Se trata de un compendio misceláneo dentro del cual existe una copia acéfala del *Muḫtaṣar*, que ocupa 44 páginas, desde 34r. hasta 55r. Entre los folios 42 y 43 falta uno.

Copista: "عبد الله بن احمد بن محمد بن سعيد بن منصور لطف الله".

Fecha: "10 de *ramaḍān* (10 de Agosto) de 902 h." / viernes 12 de mayo de 1497 Jc.

Título: "المختصر".

Autor: "الطليطلي".

Incipit: "أن يعيد التيمّم للصلاة المكتوبة. ما يوجب التيمّم وإن وجد الماء".

Explicit: "عن الاسلام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله".

---

[139] *Vid.* Brockelmann, *GAL*, S. II, págs. 960, 16.

Encuadernación: Restaurada, con refuerzo de tiras transparentes en la parte interior de las hojas.

Escritura: Magrebí, es una letra bastante cuadrada y angulosa. La caja de escritura es densa y cubre la mayor parte de la hoja. Tiene algunos olvidos del copista. Corta palabras entre líneas.

Decoración: Sólo tiene, al acabar el texto del *Muḫtaṣar*, un rectángulo, de la misma longitud que la caja de escritura, relleno con cinco líneas de pequeñas circunferencias y con otras cuatro en sus vértices. Dentro del texto, únicamente destaca el comienzo de algunos capítulos o de algunos párrafos porque escribe la primera palabra o palabras con tinta de otro color o con trazo más grueso.

Líneas: 23 en cada página.

Soporte: Papel.

Paginación: Presenta dos numeraciones modernas, una de ellas tachada.

Lengua: Árabe; no está vocalizado.

Estado de conservación: Bueno.

Contenido: Todo el texto del *Muḫtaṣar*, a excepción de los primeros capítulos que han desaparecido (de la ablución sólo se conserva el último).

5. Manuscrito 5686 Bibliothèque Nationale de París[140] (ب)

Este manuscrito es un volumen misceláneo que contiene, entre otros, el texto del *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī. Ocupa 39 folios, entre las páginas 28r. y 66r. El fol. 45 es un trocito suelto que no pertenece a esta obra; además, hay cinco hojas descabalgadas (entre la 39 y la 43) y la 56 está encuadernada al revés.

No consta el título ni el autor, el nombre del copista ni la fecha.

Incipit: "بسم الله الرحمان الرحيم وصلّ الله على سيدنا محمد نبيه وآله وازوجه وذريته وصحبه وسلم تسليما ".

Explicit: "من رجل بذهب أو ورق ثم وجته في غير البلد الذي بعت فيه"

[140] Sobre los manuscritos de París, *vid.* G. Vajda, *Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris,* París, 1953, pág. 393.

Escritura: Magrebí; el texto está parcialmente vocalizado. Es una escritura muy abigarrada que ocupa buena parte de la página. Hay algunas anotaciones al margen con letra bastante tosca, se trata de palabras que habría olvidado el copista.

Decoración: En el margen inferior del fol. 48v. hay una serie de dibujos geométricos bastante simples. El comienzo de cada capítulo se destaca escribiendo la palabra "باب" con trazo más amplio que el resto del texto.

Líneas: entre 15 y 25.

Soporte: Papel.

Paginación posterior.

Lengua: Árabe.

Estado de conservación: Regular, pues hay algunas hojas manchadas y los bordes están bastante desgastados.

Contenido: Todo el texto del *Muḫtaṣar*, excepto los dos últimos capítulos.

6. Manuscrito 5406 Bibliothèque Nationale de París (ر)

El fragmento del *Muḫtaṣar* que contiene este volumen ocupa 5 folios: 159r.-163v. Entre la segunda y la tercera de esas hojas falta alguna.

No consta el nombre del copista ni la fecha.

Título: "كتاب مختصر".

Autor: "علي بن عيسى بن عبيد الطليطلي".

Incipit: "بسم الله الرحمن الرحيم صل الله سيدنا محمد نبيه وءاله وصحبه وسلم".

Explicit: "ويصلى ركعتين يقراء فيهما بام القرءن وحدها سر".

Escritura: Magrebí, grande y un poco irregular. Omite muchas veces el *tašdīd*, pero pocas la *hamza*. Presenta algunos añadidos al margen.

Decoración: No tiene.

Líneas: 18 en cada página, menos la 162v. que tiene 19.

Soporte: Papel.

Paginación posterior.

Lengua: Árabe. El texto está vocalizado.

Estado de conservación: Bueno.

Contenido: En la primera página dice contener todos los temas tratados por el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, pero sólo se conservan los capítulos de la ablución y el primero de la oración.

7. Manuscrito 5650 Bibliothèque Nationale de París (ط)

Este volumen misceláneo contiene una sola página del *Muḫtaṣar*, que ocupa el folio 316v.

No consta el título ni el nombre del copista ni la fecha.

Autor: "علي بن عيسى بن عبيد الطليطلي".

Incipit: "بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله محمد نبيه وصحبه وسلم".

Explicit: "شيئا منها فلم يذكر ذالك حتى صلا فصلاته تامة إن شا".

Escritura: Magrebí. El texto está parcialmente vocalizado.

Decoración: No tiene

Líneas: 16.

Soporte: Papel.

Paginación posterior.

Lengua: Árabe.

Estado de conservación: Bueno.

Contenido: Sólo se conserva el primer capítulo de la ablución y el comienzo del segundo.

8. Manuscrito Add. 9497 British Library de Londres[141] (ل)

Se trata de un compendio misceláneo, en octavo, de 54 folios, de los cuales los ocho últimos (desde el 47) están ocupados por un fragmento del *Muḫtaṣar*.

No consta el nombre del copista ni la fecha, puede ser del siglo XVII o XVIII.

Título: "مختصر".

Autor: "الطليطلي".

Incipit: "والملك لا شريك لك تم يمضي كذلك حتى ياتي مكة فيطوف بالبيت سبع مرات"

Explicit: "وصلى الله على سيدينا محمد وعلى واله وصحبه وسلم تسليما كبيرا والحمد لله".

Escritura: Magrebí, clara y grande.

Decoración: No tiene. Algunos títulos de los capítulos destacan en el texto por su trazo más amplio.

Líneas: 17 en cada página.

Soporte: Papel.

Paginación: Moderna.

Lengua: Árabe; texto vocalizado.

Estado de conservación: Bueno.

Contenido: Se conservan sólo los últimos capítulos: El de la peregrinación y los de las ventas.

9. Manuscrito Add. 4905 British Library de Londres[142] (ن)

Metida en la encuadernación de otro libro, de otra mano y de tamaño un poco inferior, se halla una hoja que copia el comienzo del *Muḫtaṣar*. El códice consta de 532 folios, en cuarto y es de mano africana.

No consta el título ni el nombre del copista ni la fecha.

---

[141] Manuscrito brevemente descrito en *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Codices arabicos*, London, 1846-1852, pág. 134.

[142] *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Codices arabicos*, London, 1846-1852, pág. 412.

Autor: "علي بن عيسى بن عبيد الله الطليطلي".

Incipit: "بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين صل على سيدنا محمد نبيه واله".

Explicit: "باب الوضوء المسنون قال علي رحمه الله: ومن سنة رسول الله".

Encuadernación: Moderna; un papel pegado en el lomo une esta hoja y otra también añadida al volumen.

Tinta: Sepia; roja para las vocales.

Decoración: No tiene.

Líneas: 10 en la primera página, 11 en la segunda.

Soporte: Papel.

Lengua: Árabe; texto vocalizado.

Contenido: El primer capítulo de la ablución y el comienzo del segundo.

10. Manuscrito XIV de la Junta[143] (م)

Este volumen consta de 220 hojas, de las que 197 contienen el texto del *Muḫtaṣar*. Al principio hay tres guardas; en el vuelto de la primera y el recto de la segunda se escribió posteriormente un capítulo fragmentario sobre la oración practicada en lugar enlodado. En el fol. 201r. se interrumpe la copia de este tratado y siguen otros 20 folios en blanco; en uno de ellos hay unas anotaciones posteriores, en árabe y de mano distinta, dispuestas irregularmente en dos párrafos de forma apaisada, que tratan del azaque de los metales preciosos.

Título: "تمشية على كتاب مختصر ابي الحسن علي الطليطلي". El copista considera por error que se trata del comentario de Ibn al-Faḥḥār, pero en realidad se trata del كتاب مختصر.

---

[143] *Vid.* J. Ribera y M. Asín, *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Junta*, Madrid, 1912, págs. 77-80, y P. Gil, "Manuscritos aljamiados de mi colección", *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904, págs. 541-42, ms. 10.

Autor: "ابو عبد الله محمد بن محمد الفخاري الجذامي ʾAbū ᶜAbdi Illāhi Muḥammad ban Muḥammadi al-Faẖārī al-Ǧaḏāmī". Esto dice el manuscrito, pero es ابو الحسن علي الطليطلي, no el comentarista de su obra.

Incipit: "بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد واله"

Explicit: "المرشده اعلم ارشدنا الله واياك انه وجب على كل مكلف".

Copista: "Isà fiğo de ʾAḥmad i de ᶜAyša".

Fecha: No consta, puede ser de principios del s. XVII.

Encuadernación: El volumen está formado por 18 cuadernillos cosidos encuadernados en piel roja de la época; las tapas están sueltas.

Procedencia: Almonacid de la Sierra (Zaragoza), hallado en 1884.

Escritura: Magrebí, clara. El texto árabe está escrito en trazo grueso, el aljamiado con letra más pequeña y trazo más fino.

Tinta: Negra; roja para las vocales del texto árabe vocalizado (fols. 1r.-27r. y 38r.) y de los títulos hasta fol. 54r., para las consonantes de los títulos desde 57v. hasta el final y de las tres primeras líneas de fol. 2v. y para las correcciones.

Decoración: Destaca el dibujo de la cabecera en torno al título donde leemos: هو المختصر; el dibujo está formado por líneas negras y espacios interiores rellenados con tinta roja, amarilla y verde. En la página anterior hay dibujos en tinta negra. Aparecen otros dibujos geométricos sencillos en negro o rojo, que indican el final de un capítulo y el principio de otro.

Tamaño: 21 x 15 cms.

Caja de escritura: 15 x 9 cms.

Líneas: 10 en los fols. 2r.-10v., 22r.-55v. y 79r.-103v.; 12 en 58r.-78v. y 104r.-125v.; 14 en 11r.-21v., 56r.-57v. y 126r.-140r. En todos éstos, la mitad está en árabe y la otra mitad en aljamiado. Desde 140v. hasta el final hay siete líneas, sólo en árabe, en cada página.

Soporte: Papel delgado de hilo, de cuatro tipos diferentes, ya que se observan cuatro marcas de agua distintas: Una en los diez primeros cuadernillos, dos en el undécimo y otra del duodécimo al decimoctavo.

Paginación: Moderna a lápiz.

Lengua: Árabe y traducción aljamiada interlineal desde el primer folio hasta mitad del 140v., a partir de éste sólo traduce al aljamiado alguna palabra suelta.

Estado de conservación: Bueno.

Localización actual: Instituto de Filología del CSIC, Madrid.

Contenido: Todo el texto del *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, excepto el último capítulo: *Bābu l-istihlāk*.

11. Manuscrito 4 de Calanda (ك)

Este manuscrito contiene una copia bilingüe del tratado jurídico llamado *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, aunque no consta el título ni el autor.

Folios: 77, faltan 8. El número de cuadernillos parece ser 4 ó 5, pero son casi irreconocibles, ya que la encuadernación está en mal estado y hay bastantes hojas sueltas. El último tiene algunas hojas recosidas que se habrían soltado de su sitio.

Incipit: "La obra en l-alwaḍū. Dīšo ᶜAlī. قال علي. العمل في الوضوء"[144].

Explicit: "والشجر ما لم تكن فيه ثمرة. بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد".

Soporte: Papel de bastante buena calidad en su momento, aunque ahora muy estropeado. Tiene filigrana.

Medidas: 22 x 14,5 cms.

Caja de escritura: 17,5 x 9,5 cms.

No está paginado.

Lengua: Árabe y aljamiada en traducción interlineal (la línea aljamiada sobre la árabe).

Líneas: 22 por página, 11 en cada lengua. El fol. 69 v. tiene 24 líneas, 5 de ellas muy apretadas.

---

[144] Mantengo la grafía árabe para el texto árabe y transcribo a grafía latina el texto aljamiado.

Tinta: Roja para las consonantes del texto aljamiado y las vocales del texto árabe; negra para el árabe y vocales del aljamiado.

Letra: Magrebí, pequeña y clara.

Encuadernación: De la época, en piel clara, tiene forma de carpeta con una solapa que se cierra sobre la otra tapa por medio de un enganche desaparecido y un cordón de cuero con remache metálico. Por el interior la piel está cubierta con saco y sobre éste tres papeles. La cuerda que cosía los cuadernillos resultaría insuficiente al ir soltándose las hojas, de modo que hubo que volver a coserlas, esta vez como hojas sueltas, con un hilo blanco.

Estado de conservación: Malo, muchas hojas están sueltas, manchadas y desgastadas; a las últimas (76 y 77) les falta un trozo en la parte inferior por desgaste del papel.

Decoración: No tiene. Los títulos de los capítulos se escriben con trazo más amplio y cambiando de tinta: Negra para el título aljamiado y roja para el árabe. A veces rellena el final de línea al acabar un párrafo con unos dibujos muy simples de tres puntos formando un triángulo o una rayita inclinada con semicírculo adosado, en el mismo color y sin destacar del texto.

No está fechado, posiblemente sea de s. XV-XVI.

Procedencia: Calanda (Teruel), hallado en 1988.

Localización actual: Es de propiedad particular. Se conserva una reproducción en microfilm en la Biblioteca General Universitaria de Zaragoza.

Contenido: Texto del *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī, excepto el último capítulo: *Bābu l-istihlāk*. Faltan también los dos primeros capítulos y parte de algunos otros, que estarían en las hojas perdidas.

12. Manuscrito 4987 Biblioteca Nacional de Madrid[145] (ع)

Se trata de un compendio misceláneo formado por 154 folios, de los cuales el *Muḫtaṣar* ocupa desde 4r. a 141v., es decir, la mayor parte (138 folios).

[145] Editado en microfichas por M. A. Fuerch, *The Text and Concordance of Biblioteca Nacional Manuscript 4987*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1986. En dicha edición se advierten algunos errores.

No consta el nombre del copista ni la fecha; puede ser de mediados del s. XVI.

Título: "Alkitāb almuḥtaṣar".
No consta el nombre del autor.

Incipit: "بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد الكريم وآله وسلم تسلما. "Capitulo en-el-alwaḍū de debdo.

Explicit: "que no aya en-ellos fruta. Acabase el-alkitāb almuḥtaṣar i las loores son ada Allāh señor de todas las cosas".

Escritura: Magrebí, clara.

Tinta: Negra; roja para algunos títulos y textos en árabe.

Decoración: Al comenzar el *Muḥtaṣar* hay una cabecera rectangular con motivos vegetales. La separación de capítulos se marca rellenando la última línea del que se acaba con series de tres puntos en disposición triangular (con un pequeño dibujo el último), escribiendo el título del siguiente con otra tinta y a veces reservando un línea entera para la palabra "capítulo".

Tamaño: 17 x 11 cms.

Caja de escritura: 13 x 8 cms.

Líneas: 14 hasta la página 47, 13 en adelante.

Soporte: Papel.

Paginación: Moderna; desde el segundo folio.

Lengua: Aljamiada.

Estado de conservación: Bueno, aunque en algunos sitios la tinta ha traspasado el papel y dificulta un poco la lectura.

Contenido: Todo el texto del *Muḥtaṣar*, a excepción del último capítulo.

13. Manuscrito IV de la Junta[146] (ح)

Se trata de un códice misceláneo que consta en total de 193 folios más 4 guardas también escritas, repartidos en 11 cuadernillos. El *Muḫtaṣar* comprende los folios 99r.-145v. del códice, son pues 47 folios.

Título: "L-alkitāb clamado l-almuḫtaṣar".

Autor: "ᶜAlī ben ᶜĪsā ben ᶜUbayda".

Incipit: "اعوذ بلله من الشيطان الرجيم. Este es l-alkitāb clamado l-almuḫtaṣar".

Explicit: "i si no puede de a comer a sesenta pobres. والحمد لله رب العالمين".

No consta el nombre del copista ni la fecha, si bien se puede datar a fines del s. XV o principios del XVI, pues en f. 180v. se lee que cuando se escribía el libro los cristianos acababan de tomar Granada. Desde la página 60 parece haber un cambio de mano.

Procede del hallazgo ocurrido en 1884 en Almonacid de la Sierra (Zaragoza).

Encuadernación: Bastante cuidada, en piel roja de la época y sin cartón. Tiene adornos grabados en las cubiertas y tres tiras de piel en el lomo.

Estado de conservación: Bueno en general, pero hay hojas sueltas y en alguna parte la tinta traspasa el papel y lo corroe.

Letra: Magrebí, clara.

Tinta: Negra; roja en algunos epígrafes y palabras sueltas y frases en medio del texto. Vocales en el mismo color que las consonantes.

Tamaño: 27 x 19 cms.

Caja de escritura: 20 x 13 cms.

Líneas: 15.

---

[146] *Vid.* J. Ribera y M. Asín, *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Junta*, Madrid, 1912, ms. IV, 8.°, pág. 14, y P. Gil, "Manuscritos aljamiados de mi colección", *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904, pag. 540 (no incluye en la descripción del contenido del volumen el *Muḫtaṣar*).

Soporte: Papel no muy grueso y satinado, con filigrana.

Lengua: Aljamiada.

Decoración abundante: rosetas, trenzas, líneas onduladas y estrellas de cinco puntas. En tinta roja, verde, negra y amarilla.

Paginación actual.

Localización: Instituto de Filología Arabe del CSIC, Madrid.

Contenido: Los capítulos de la ablución, la oración (excepto *Bābu awqāti ṣ-ṣalawāti, Ṣalātu l-kusūfi* y *Ṣalātu l-istisqā'i*)[147] y el ayuno.

14. Manuscrito IX de la Junta[148] (ن)

Este manuscrito es un grueso volumen misceláneo formado por 17 cuadernillos cosidos, dando un total de 231 folios. Entre las hojas 40 y 71, ocupando pues 31, se halla el *Muḫtaṣar*.

Título: "كتاب مختصر".

Autor: "طليطلي".

Incipit: "كتاب مختصر طليطلي".

Explicit: "çinco d-ellas son debdo i las otras son açuna".

No consta el nombre del copista ni la fecha; se puede datar en la primera mitad del s. XV.

Procedencia: Almonacid de la Sierra (Zaragoza).

Encuadernación: En pergamino, reparado con pliegos añadidos y algo deteriorado. En una de las tapas se conserva una trenza del sistema de cierre con botón. En el lomo hay tres tiras de cuero que refuerzan los hilos que cosen los cuadernillos.

---

[147] Los capítulos *Man asarra fī-mā yuğharu fī-hī aw ğahara fī-mā yusarru fī-hī* y *Al-ğalsatu l-wusṭà* están en otro lugar.

[148] *Vid.* J. Ribera y M. Asín, *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Junta*, Madrid, 1912, págs. 50-52, y P. Gil, "Manuscritos aljamiados de mi colección", *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904, ms. 7, págs. 540-41 (no incluye el *Muḫtaṣar* en su contenido).

Estado de conservación: Malo; afectadas por la polilla en la parte interior, algunas hojas están sueltas, pese al refuerzo de una restauración antigua. El papel está desgastado en los bordes y aparecen abundantes manchas.

Letra: Magrebí, clara.

Tinta: Sepia, roja en los títulos de los capítulos y en alguna palabra intercalada en el texto. Vocales con la misma tinta que las consonantes.

Tamaño: 26 x 19 cms.

Caja de escritura: 21 x 14 cms., con espacios en blanco en la primera mitad de la línea al comienzo de algunas frases.

Líneas: 21 por página.

Soporte: Papel grueso de hilo. Las últimas hojas del volumen son más modernas que el resto. Tiene marca de agua.

Lengua: Aljamiada, excepto el final del folio 40r. y el comienzo del 40v., que están en árabe.

Decoración: No tiene.

Paginación moderna a lápiz.

Localización actual: Instituto de Filología del CSIC, Madrid.

Contenido: Capítulos de la ablución, la oración (excepto *Ar-ruᶜāfu fī ṣ-ṣalāti, Irqāᶜu r-rāᶜifi fī ṣ-ṣalāti, Man ḏakara ṣalātan nasiya-hā wa-huwa fī ṣalātin, Man takallama fī ṣalāti-hī sāhiyan aw nafaḫa aw ḍaḥika, Al-maǧnūnu wa l-mugmà ᶜalay-hī ṯumma yufīqu, Al-ḥāʾiḍu wa n-nufasāʾu, Awqātu ṣ-ṣalawāti y Man ṣallà fī bayti-hī ṯumma adraka ṣ-ṣalāta fī-l-masǧidi*) y el ayuno.

15. Manuscrito 505 Biblioteca Pública de Toledo[149] (ت)

En un volumen que recoge diversos tratados de materia religiosa, y entre sus folios 45r.-57v. (ocupando pues 13 folios) se halla una copia del *Muḫtaṣar*. El libro consta en total de 63 folios, de los cuales dos sirven de

[149] *Vid.* F. Esteve Barba, *Catálogo de la colección de manuscritos Borbon-Lorenzana*, Madrid, 1942, págs. 398-399. El manuscrito fue citado por E. Saavedra en su *Discurso de Recepción en la Real Academia Española*: "Indice general de la literatura aljamiada" (t. VI, págs. 140 y sigs.), n.º LIV, y descrito por A. González Palencia, "Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid", *Miscelánea*, pág. 123, ms. I, 4.

guardas al principio y cuatro al final. En el vuelto de la segunda guarda hay escrito un párrafo en letra del s. XVIII: "*Liber rituum moslemorum ea continens quae ad purificationem singulorum mensium orationes, aliaque pietatis exercitia, ut eleemosinam, jejunium etcetera expectant. Aly ben Mohamed et Mecatyl ibn Solayman auctoribus*". En la primera guarda del final, una larga nota en castellano dice que el libro está escrito en lengua "*turcica*".

No consta el título.

Época de la copia: No consta, puede ser de fines del s. XVI o principios del XVII.

Autor: "ᶜAlī fijo ḏe ᶜĪsà ibnu ᶜUbayda".

Incipit: "Capítulo ḏel al-waḍū adebdeçīḏo".

Explicit: "torne l-aṣṣala en la ora i ḏepues de la ora. Al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ᶜālamīna".

Encuadernación moderna, en piel.

Procedencia desconocida.

Escritura: Magrebí, clara.

Tinta: Negra.

Decoración: Florecillas de tres hojas, muy sencillas, dibujadas con tinta negra en la separación de capítulos.

Tamaño: 20 x 13 cms.

Caja de escritura: 15 x 10 cms.

Líneas: 12 en cada página.

Soporte: Papel de hilo fuerte.

Paginación: Moderna a lápiz.

Lengua: Aljamiada.

Estado de conservación: Bueno.

Localización actual: Biblioteca Pública de Toledo, Sala Reservada, Est. 9, 7.º, 5, n.º 505.

Contenido: Todos los capítulos de la ablución (a los que añade un "Capitulo del masḥar sobre los borzeguines") y sólo dos de la oración: "Capitulo del debdo del-aṣṣala" y "Capitulo de en l-atakbira de la reverençia".

16. Manuscrito 5 de Calanda (ق)

Este volumen misceláneo jurídico-religioso contiene un total de 136 folios reunidos en 11 cuadernillos. La copia fragmentaria aljamiada del *Muḫtaṣar* empieza en el folio 33r. y acaba en el 108r., ocupa pues 75 folios.

No consta el título ni el nombre del copista ni la fecha, puede ser de fines del s. XVI.

Incipit: "Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi . Esta es la rubrica que se hallara en-ella lo que ay en-este libro".

Explicit: "i-en la segunda al-ḥamdu i wa-š-šamsu a ora de aẓuhhā".

Encuadernación: De la época, en piel marrón, fuerte, pero desgastada y apolillada. Refuerzo interior con papeles y forro de saco. Sistema de cierre con dos pares de cordones. En el lomo resaltan las cinco tiras sobre las que se apoyan los hilos de coser los cuadernillos y las puntadas de uno añadido.

Procedencia: Calanda (Teruel), hallado en 1988.

Localización actual: Es de propiedad particular. Existe una copia en microfilm en la Biblioteca General Universitaria de Zaragoza.

Escritura: Magrebí, clara.

Tinta: Negra.

Decoración: Al comienzo de la copia del *Muḫtaṣar* hay una orla trenzada en rojo y negro. Los títulos y alguna palabra que comienza párrafo destacan por su trazo más amplio. La separación entre los capítulos se suele marcar con dibujos muy sencillos: tres puntos formando un triángulo y dos líneas inclinadas paralelas con un semicírculo pegado por fuera a cada una de ellas.

Tamaño: 17 x 12 cms.

Caja de escritura: 13,5 x 8 cms.

Líneas: 13 en cada página.

Soporte: Papel de hilo de grosor medio.

Paginación: De la época, desde la primera hoja en blanco.

Lengua: Aljamiada.

Estado de conservación: No muy bueno, pues algunas hojas están manchadas y otras apolilladas o rotas, pero ello no afecta a la caja de escritura.

Contenido: Capítulos relativos a la ablución (excepto los dos primeros), la oración (excepto los tres capítulos de *Irqāᶜu ṣalāti* ... y *At-takbīru ḥalfa l-imāmi,* que se refieren a la oración hecha en comunidad, *Ar-ruᶜāfu fī ṣ-ṣalāti, Irqāᶜu r-rāᶜifi fī ṣ-ṣalāti* y los once últimos; en el resto cambia un poco el orden y la redacción del texto y añade un "Capitulo de las annafilas") y el azaque.

Tiene alguna glosa en el margen (fols. 89r. y 96v.).

17. Manuscrito de Sabiñán[150] (س)

Título: "[Muḥta]ṣar en la obra del-al[guaḍo]r i del-aṣṣala".

Autor: "ᶜAlī ibnu ᶜĪsā".

Incipit: "...ṣar en la obra del-al.....r i del-aṣṣala. Dixo ᶜAlī ibnu".

Explicit: "que si por-aventura una çentella d-aquel fuego cayese sobre la dunya".

No consta el nombre del copista ni la fecha en que se hizo, puede ser de fines del s. XVI[151].

Procedencia: Sabiñán (Zaragoza), hallado en septiembre de 1957.

Letra: Magrebí, clara y de trazos amplios.

---

[150] Publicado por mí con el título: *La plegaria musulmana en el «Compendio» de aṭ-Ṭulayṭulī. Transcripción del ms. de Sabiñán (Zaragoza),* Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza, 1987.

[151] Según opinión de J. Bosch Vilá, "Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses", *Al-Andalus,* XXII (1957), pág. 463.

Tinta: Sepia. Las seis últimas líneas de la pág. 44r. están escritas con tinta roja. Las vocales se representan con la misma tinta que las consonantes.

Tiene algunos dibujos muy simples en la separación de párrafos, hechos con la misma tinta que la escritura.

Folios: 2 guardas + 69 escritos + 71 en blanco.

Tamaño: 20 x 14 cms.

Caja de escritura: 16 x 11 cms.

Líneas: 12 (11 en fol. 32 r.).

Encuadernación: Simple, en piel de la época, que se encuentra rasgada, y con una solapa. El sistema de cierre consiste en dos cordoncillos de cuero. En el lomo hay dos tiras de piel como apoyo de los hilos que cosen los siete cuadernillos de que consta el volumen.

Soporte: Papel de grosor medio, con filigrana.

Lengua: Aljamiada.

Estado de conservación: Malo, pues todas las hojas tienen agujeros de polilla y las primeras, además, están afectadas por la humedad, de forma que parte del papel ha desaparecido y la tinta está desvaída.

No está paginado.

Localización actual: Se halla depositado en la Biblioteca General Universitaria de Zaragoza.

Contenido: Es una copia fragmentaria que trata temas de ablución y oración. Contiene todos los capítulos de la ablución, a excepción de los dos que se refieren a la ablución con arena. Respecto a los de la oración, no tiene todos y los que trata lo hace de forma resumida; además, incluye capítulos de contenido distinto. Esta es la estructura capitular de la parte dedicada a la oración:

f. 9v.) Normas generales sobre el modo de hacer oración.
f. 12r.) "Capitulo del cual no se cumple el-aṣṣala sino con el".
f. 13r.) "Capitulo de las çunas de aṣṣala".

f. 13v.) "Capitulo de los trascuerdos".
f. 16r.) "Capitulo de los trascuerdos que no ay imienda en-ellos".
f. 17v.) "Capitulo que declara que es el aṣṣala i quien le puso este nombre".
f. 21r.) "Capitulo que trata del walardon que tiene al-ḥamdu i su declaraçion".
f. 33r.) "Capitulo para quien no sabe fazer aṣṣala, es muy breve para tenerlo en la memoria".
f. 36r.) "Aṣṣala que se llama šafiᶜi wa al-witru".
f. 36v.) "Ḥadiçonos por partida de los sabios y maestros:"
f. 37r.) Plegaria contra tormentas y pedrisco.
f. 38r.) "Los aṣṣalaes de deudo".
f. 45r.) "La ivantalla de los aṣṣalaes de las noches i de los dias".
f. 52r.) "Capitulo del alfaḍila del que haze los çinco aṣṣalaes".
f. 56v.) Sobre el mérito del que hace oración cuando viaja, del que la hace por la noche y del que participa en la guerra santa.
f. 57r.) Sobre el mérito del que ora yendo de camino.
f. 58r.) Sobre el mérito de la oración hecha en comunidad y la hecha en el campo en solitario.
f. 58r.) Sobre las jaculatorias "En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso", "En Dios confío" y "No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Excelso".
f. 58v.) Sobre la obligación de orar en comunidad.
f. 61r.) Sobre la oración en el mes de *raǧab.*
f. 61v.) Sobre el ayuno y la oración del primer jueves de *raǧab.*
f. 63v.) La oración de treinta prosternaciones en el mes de *raǧab.*
f. 66r.) La oración de la primera noche del mes de *šaᶜbān.*
f. 66v.) Sobre la oración del primer viernes de *ramaḍān.*
f. 67v.) Recompensa del que hace oración.
f. 69r.) Castigo del que no cumple las oraciones.

EDICION

He establecido el texto de la obra siguiendo todos los manuscritos a la vez y usando los criterios de mayoría y mejor lectura, puesto que ninguno me ha parecido claramente el mejor como para tomarlo de base e ir com-

pletándolo o anotándolo con los otros. Se trata, pues, de un texto ecléctico; las variantes que ofrecen los distintos manuscritos quedan señaladas en las notas a pie de página [152]. Algunos errores evidentes de los originales quedan corregidos en el texto, lo que queda oportunamente señalado en la nota correspondiente.

Mantengo la división en capítulos que establece el original, pero destaco la división en temas, cosa que los manuscritos no hacen. He introducido los signos de puntuación modernos que facilitan la comprensión del texto.

Para la identificación de los personajes mencionados en el texto remito al índice de antropónimos que sigue a la edición y traducción del texto. Las aleyas coránicas, *ḥadīṯ*-es y citas de otros autores se identifican en nota en la edición del texto árabe. En cuanto a los lugares citados en el *Muḫtaṣar*, todos ellos son sitios relacionados con la peregrinación, y los pesos y medidas son ponderales o monedas de cuenta, no corrientes, usadas para cuestiones legales, concretamente el azaque y el ayuno. Lugares, pesos y medidas se explican en las notas de la traducción.

---

[152] Para la indicación de variantes cada manuscrito se identifica por medio de una letra árabe:

Ms. 602 Argel: ج
Ms. 582/3 Argel: ض
Ms. 5686 París: ب
Ms. 5406 París: ر
Ms. 5650 París: ط
Ms. 939 Valencia: ف
Ms. 1199 Escorial: ع
Ms. 4 Calanda: ك
Ms. 9497 Londres: ل
Ms. 4905 Londres: ن
Ms. XIV Junta: م
Ms. 4987 B. N. Madrid: و
Ms. 5 Calanda: ق
Ms. IV Junta: ح
Ms. IX Junta: ذ
Ms. 505 Toledo: ت
Ms. Sabiñán: س

TRADUCCIÓN

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad
y a los suyos

MUḤTAṢAR

DE

AṬ-ṬULAYṬULĪ

Capítulo de la ablución prescrita por Dios

ʿAlī bn ʿĪsà bn ʿUbayd Allāh, que en paz descanse, dijo: Dios, Bendito y Exaltado, dijo: "Creyentes, cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos. Frotad la cabeza y los pies hasta los tobillos".

Dijo: Esto es lo que Dios ha impuesto a sus siervos. Quien, al hacer la ablución, olvide alguna de esas partes y no lo advierta hasta haber practicado la oración, deberá repetirla en su momento o después. Si advierte la omisión antes de orar y de haberse secado, debe lavar la parte olvidada y las que le siguen en el orden establecido para la práctica de la ablución, mientras que si ya se ha secado, debe lavar sólo lo que olvidó y no tiene que hacer nada más.

Capítulo de la ablución obligatoria por tradición (*sunna*)

ᶜAlī, que en paz descanse, dijo: Forman parte de la tradición (*sunna*) del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, el enjuagarse la boca, aspirar agua por la nariz y echarla y frotar con las manos las orejas, por dentro y por fuera. Si el que hace ablución olvida alguno de estos actos hasta haber cumplido la plegaria, ésta es válida si Dios quiere y no debe repetirla ni en su momento ni después, únicamente tendrá que hacer lo que olvidó para las oraciones siguientes.

En cuanto a los orificios excretores, no pertenecen, en absoluto, a la ablución menor; sólo deben lavarse por la suciedad con la que entran en contacto. Quien olvide lavarlos, los dos o uno de ellos, hasta haber practicado oración, tendrá que repetir ésta si es todavía su hora y ya no después. Y así en lo que respecta a toda impureza ritual, repítase en su hora pero no después.

Capítulo de la práctica de la ablución menor

ᶜAlī dijo: La práctica de la ablución menor consiste en que digas «En el nombre de Dios» y laves las manos hasta que estén limpias, después enjuagues la boca tres [153] veces y aspires agua por la nariz otras tantas, laves la cara tres veces y la mano derecha y la izquierda tres veces cada una, comenzando por la punta de los dedos hasta los codos y el camino inverso. Lavar la cara y los brazos dos veces o una es suficiente, pero tres es preferible en opinión de los sabios. A continuación, frotarás la cabeza, empezando por delante pasando las manos desde la frente hasta la nuca y volviéndolas hasta el lugar de partida. Frotarás las orejas por dentro y por fuera y lavarás los pies limpiando los huecos entre los dedos. Después recitarás «Alabado sea Dios, Señor de los mundos. Doy testimonio de que no hay más dios que Dios, solo, no tiene asociado y doy testimonio de que Mahoma es su siervo y su enviado». Luego practicarás la oración.

Quien considere la ablución y la oración como sus deberes inexcusables entrará en el paraíso, si Dios quiere.

Capítulo de lo que anula la ablución

ᶜAlī dijo: La ablución queda anulada por nueve cosas, según palabras de Mālik: por la orina, las heces, la ventosidad expelida por el ano con ruido o sin él, el esperma, el líquido prostático, por besar o palpar con concupiscencia, dormir acostado, recostado o inclinado y por tocarse el miembro viril con la palma de la mano.

---

153 Según *al-Muwaṭṭa'* de Mālik(versión de Yaḥyà bn Yaḥyà, ed. ᶜAbd al-Bāqī, 1951, pág. 19), tanto enjuagar la boca como la nariz puede hacerse una sola vez.

Quien invalida su ablución ritual por alguna de las causas enunciadas y olvida hacerla hasta haber practicado oración, debe cumplir la ablución y repetir la oración, en su momento o después. Se exceptúa el tocar el pene sólo, pues entonces deberá repetirse la oración únicamente en su hora.

La obligación de hacer ablución no afecta a la mujer por tocar sus órganos sexuales, según palabras de Mālik, ni al hombre cuando duerme sentado por un espacio de tiempo corto, pero sí cuando duerme inclinado o prosternado.

Capítulo de la ablución mayor

ʿAlī dijo: Dios, Bendito y Exaltado sea, dijo: "Si estáis impuros, purificaos". La tradición (*sunna*) a este respecto es que se laven las manos y aquello a lo que ha afectado la impureza y se practique la ablución menor tal como se hace para la oración. Después se introducen los dedos en el agua y se meten entre las raíces del cabello, se vierte agua con las manos sobre la cabeza tres veces y luego se derrama sobre todo el cuerpo.

Mālik dijo: Frótese todo el cuerpo con las manos, pues a quien le quedara una parte sin lavar hasta haber orado, debe lavarla y repetir la oración en su momento o después. El que no llegue con las manos a alguna parte de su cuerpo, debe servirse de un paño con el que frotar lo que no alcanza con sus manos. Quien, a sabiendas o por ignorancia, deja sin lavar una parte de su cuerpo y hace oración tras la ablución mayor, debe repetir ésta entera así como la oración, en su momento o después. Quien la deja por descuido u olvido, lave esa parte solamente y repita la oración —si es que ya la había cumplido—, en su momento y después.

Cuándo uno va a orinar o defecar y a continuación se limpia con tres piedras el meato urinario y con otras tres el ano, hace ablución menor y ora, esa oración será perfecta, si Dios quiere. Pero si limpia esos lugares sólo con las tres piedras y después hace la ablución mayor y no los lava con agua y luego ora, habiéndolos dejado a sabiendas o por torpeza, debe repetir toda la ablución y la oración, en su tiempo o después. Si lo hizo por descuido, deberá lavar con agua esa parte solamente y repetir la oración en su hora o después. El caso es distinto en la ablución mayor y la menor, pues para la ablución menor basta limpiar las partes pudendas con tres piedras, pero para la mayor no; la diferencia está en que en ésta ha dejado una parte del cuerpo sin lavar, mientras que, en lo que atañe a la menor, ha lavado todos los miembros obligatorios en ella, tanto los que lo son por decreto divino (*farḍ*) como por tradición (*sunna*).

Se preguntó al Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, acerca del lavado de las partes pudendas y él respondió: "¿Alguno de vosotros no habría de encontrar tres piedras?" Y se preguntó a Saʿīd b. al-Musayyab por el acto de lavarse con agua

después de orinar y respondió: "Eso es ablución solamente de mujeres". Los sabios declaran igualmente lícito hacerlo con piedras o con agua, indistintamente, excepto en la ablución mayor, donde el agua es inexcusable.

Capítulo de la ablución con arena

Dijo ᶜAlī: Dios, Bendito y Ensalzado, dijo: "Si estáis impuros, purificaos; si estáis enfermos, de viaje o viniese uno de vosotros del retrete, o hubieseis tocado a las mujeres y no encontraseis agua, haced abluciones con arena buena y frotaos con ella vuestros rostros y vuestras manos".

La *sunna* en este asunto consiste en que, cuando uno no encuentre agua, tome de intento tierra buena y limpia y extienda sus manos sobre ella a la vez que dice «En el nombre de Dios», después levántelas y frote con ellas su cara una vez abarcándola entera, porque la ablución con arena reemplaza a la que se hace con agua y, si en ésta se deja sin lavar algo de la cara, no es válida y hay que repetir la oración en su momento y después; lo mismo sucede en la ablución con arena. Después, vuelva a poner sus manos sobre la tierra y frote la derecha con la izquierda desde las puntas de los dedos hasta los codos, apretando su mano sobre la parte delantera del antebrazo y vuelva desde el codo hasta la mano por la parte de detrás hasta haber frotado todo el antebrazo. Después frote la izquierda con la derecha de la misma manera, con la salvedad de que debe pasar su mano derecha por la palma de la izquierda hasta la punta de los dedos. A continuación, dispóngase a cumplir su oración. Debe hacerse ablución con arena para cada oración, aunque no hay objeción en aplicar la practicada para *al-ᶜiša´* también para *aš-šafiᶜ wa l-witr* y para las voluntarias que se quiera. Pero la ablución con arena hecha para la oración de *aṣ-ṣubḥ* no sirve para las dos prosternaciones del alba, de forma que si se aplica para éstas debe repetirse para la oración de *aṣ-ṣubḥ*. Y esto mismo para todas las oraciones: pueden practicarse oraciones voluntarias tras la obligatoria aprovechando la misma ablución con arena, pero, si las de devoción se hacen antes, debe repetirse la ablución para la de obligación.

Capítulo de cuándo debe practicarse ablución con arena aunque se encuentre agua

ᶜAlī dijo: Cuando uno esté de viaje o en una algarada y llegue la hora de la oración, si ve agua o conoce el lugar donde la hay, pero teme que, si va a él, lo matarán o caerá cautivo o perderá a sus compañeros y no sabrá volver, haga ablución con arena y ore.

Asímismo, el que no tenga fuego en tiempo de nieve y frío y esté impuro y tema que, si se baña con agua, morirá de frío, no hay inconveniente en que haga ablución con arena y ore. Lo mismo para quien tenga viruela o sarampión y para todos los casos en que, estando impuro, se tema la muerte si se lavara con agua, aunque pueda conseguir agua, haga ablución con arena y luego cumpla la oración.

De igual modo, el hombre que está enfermo en su casa y, a la hora de la oración, no encuentra quien le acerque el agua ni él puede ir a por ella, tome ablución con arena y ore. Si luego halla quien le ponga el agua al alcance de la mano, repita la oración en su hora.

Quien esté enfermo del vientre sin poder contenerse, hará ablución con arena y orará. Ya se dijo también al respecto que haga ablución para cada oración. Si no alcanza a lavar con la mano sus orificios excretores por aquejarle una enfermedad, cumpla la ablución con arena y ore. Si tiene esposa o sierva, que ellas le laven esas partes a las que él no llega, después haga ablución menor y cumpla su oración. Si no tiene mujer ni sierva que le laven y tiene posibilidades económicas, debe comprar una esclava o casarse para este fin. Si, por el contrario, no tiene bienes ni esposa ni sierva, purifíquese con arena y haga la oración.

Capítulo del precepto de la oración

ᶜAlī dijo: Dios, Bendito y Exaltado, impuso a sus siervos la oración y dijo, glorioso y venerable: "Cuando os sintáis seguros, cumplid la oración. La oración es, para los creyentes, una prescripción a tiempos determinados".

Gabriel [154], la paz sea con él, descendió y enseñó al Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, la oración y sus horas: La de la madrugada (*ṣalāt* aṣ-ṣubḥ) consta de dos inclinaciones, en cada una de las cuales se recitan en voz alta la primera sura del Corán y otra. La del mediodía (*ṣalāt aẓ-ẓuhr*) tiene cuatro inclinaciones, en las dos primeras se recitan, en voz baja en ambas, la sura I y otra, después el orante se sienta para pronunciar la profesión de fe y se levanta para cumplir dos inclinaciones, en cada una de las cuales lee sólo la sura I en voz baja, luego se sienta, recita la profesión de fe y da el saludo final. La oración de media tarde (*ṣalāt al-ᶜaṣr*) es como la anterior. La de la puesta de sol (*ṣalāt al-magrib*) consta de tres incli-

154 El Islam tomó este arcángel del judaísmo. Su función de transmisor del lenguaje divino a todos los profetas y, por ellos, a todos los hombres, le sitúa en un lugar privilegiado. Es el gobernador del Paraíso y el jefe de todos los ángeles, guía y consejero constante de Mahoma, él fue el portador de la revelación (*vid. EI²*, II, 372-373, s. v. "Djabrā'īl", art. de J. Pedersen; C. Castillo, "Algunos aspectos de la angelología islámica según Šihāb al-Dīn al-Aš^{c}arī", y F. Jadaane, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane").

naciones, en cada una de las dos primeras se leen en voz alta la sura I y otra, después uno se sienta y recita la profesión de fe y luego se levanta a cumplir la otra inclinación leyendo en voz baja la sura I; a continuación, se inclina, se prosterna, recita la profesión de fe y da el saludo final. La oración del primer tercio de la noche (*ṣalāt al-ᶜisā'*), la última, consta de cuatro inclinaciones, en cada una de las dos primeras se recitan en voz alta la sura I y otra más, luego hay que sentarse para decir la profesión de fe y volver a levantarse para cumplir las dos últimas inclinaciones, en cada una de las cuales se recita en voz baja la sura I sólo, luego hay que sentarse para pronunciar la profesión de fe y dar el saludo final.

Estas son las cinco oraciones que Dios prescribió a sus siervos. Quien las traiga sin descuidar nada de ellas ni tomarlas a la ligera, tiene la promesa divina de que entrará en el Paraíso, pero quien no venga con ellas no tiene promesa y Dios lo castigará o le hará entrar en el Paraíso según su voluntad.

Capítulo de las enmiendas de la oración de la madrugada y de la del viernes

ᶜAlī dijo: Quien llegue a la mezquita para cumplir la oración de la madrugada y encuentre al imán practicando la primera inclinación, si dice «Dios es grande» [155] y se inclina antes de que el imán levante su cabeza y de que diga «Dios escucha a quien lo loa», alcanza a cumplir la inclinación. En caso contrario, se le ha pasado la inclinación; haga con el imán las dos prosternaciones y cumpla con él la segunda inclinación y, cuando éste diga la profesión de fe y dé el saludo final, no lo dé el que entró tarde y perdió la inclinación, sino levántese sin decir «Dios es grande» y cumpla una inclinación leyendo en voz alta la sura I y otra, luego inclínese, prostérnese, recite la profesión de fe y dé el saludo. Lo mismo hará cuando se le haya pasado una inclinación de la oración del viernes.

Quien llega a la mezquita para la oración de la madrugada y encuentra al imán que ya ha cumplido dos inclinaciones y está prosternado o sentado recitando la profesión de fe, diga la fórmula del inicio de oración «Dios es grande» detrás de él y prostérnese con él, si está prosternado, o diga con él la profesión de fe, si la está recitando, y, cuando el imán dé el saludo final, levántese ese orante diciendo «Dios es grande» y cumpla dos inclinaciones leyendo en voz alta en cada una la sura I y otra más, a continuación siéntese, diga la profesión de fe y dé el saludo.

---

155 إحرام = Entrar en estado sacro; en este caso, el estado sacro de orante. La oración, en cuanto servicio divino, implica condición sagrada en el practicante. El acto que marca el comienzo de tal condición es el primero de la oración, es decir, la recitación de la frase "Dios es grande" (تكبير).

Si va a la oración del viernes y alcanza al imán prosternado en la última inclinación o sentado recitando la profesión de fe, diga tras él la fórmula de inicio de oración «Dios es grande» y, cuando el imán dé el saludo final, levántese él diciendo «Dios es grande» y cumpla cuatro inclinaciones como oración del mediodía. Levantarse sin decir «Dios es grande» es válido.

Capítulo de las enmiendas de la oración del mediodía, de la de media tarde y de la de la noche, la última

ᶜAlī dijo: Quien llegue a la mezquita para la oración del mediodía y encuentre que el imán ya ha cumplido una inclinación, de la que ha levantado la cabeza, diga tras él «Dios es grande» como comienzo de oración y haga con él las tres inclinaciones que quedan y, cuando el imán dé el saludo final, no lo dé éste que entró tarde, sino levántese sin decir «Dios es grande» y cumpla una inclinación leyendo en voz baja la sura I y otra, luego haga inclinación, prosternación, recite la profesión de fe y dé el saludo, así su oración estará cumplida, si Dios quiere.

Si llega a la mezquita para la oración del mediodía y se le han pasado dos inclinaciones de la oración dirigida por el imán, recite tras él la fórmula «Dios es grande» del principio, haga con él las dos inclinaciones y, cuando el imán dé el saludo, levántese diciendo «Dios es grande» y cumpla dos inclinaciones leyendo en voz baja, en cada una, la sura I y otra, luego siéntese, diga la profesión de fe y dé el saludo final.

Si llega a la mezquita y ha perdido tres inclinaciones de la oración comunitaria del mediodía, diga tras el imán la fórmula del principio «Dios es grande» y cumpla con él la inclinación que queda. Cuando el imán dé el saludo final, levántese él sin decir «Dios es grande» para hacer una inclinación, en la que recitará en voz baja la sura I y otra, luego inclínese, prostérnese y siéntese a recitar la profesión de fe, vuelva a levantarse diciendo «Dios es grande» y haga una inclinación leyendo en voz baja la sura I y otra, después inclínese y prostérnese, levántese y cumpla otra inclinación, leyendo en ella sólo la sura I, inclínese, prostérnese, siéntese y diga la profesión de fe y dé el saludo y su oración estará completa, si Dios quiere. Si olvidara sentarse después de la inclinación que cumple tras el saludo del imán hasta haberse levantado, haga la tercera y la cuarta e inclínese antes del saludo final. Si olvida hacerlo antes, hágalo después del saludo, pero pronto. Si olvidara inclinarse cerca del saludo hasta haber pasado largo tiempo, repita la oración en su hora y después.

Quien llega a la mezquita para la oración del mediodía y halla al imán que ya ha levantado su cabeza de la cuarta inclinación y dicho «Dios escucha a quien lo alaba» o está sentado recitando la profesión de fe, inicie el orante su oración

diciendo «Dios es grande» detrás del imán y prostérnese o siéntese con él, según esté. Cuando el imán dé el saludo final, no lo haga el que entró tarde, sino levántese diciendo «Dios es grande» -también es válido no decirlo- y cumpla cuatro inclinaciones. Lea en voz baja en cada una de las dos primeras la sura I y otra, luego siéntese y recite la profesión de fe y levántese a cumplir otras dos leyendo en cada una y en voz baja la sura I sólo, vuelva a sentarse y a recitar la profesión de fe y dé el saludo final.

Esto mismo hay que hacer para la oración de media tarde y la del primer tercio de la noche, con la salvedad de que en la de la noche la lectura será en voz alta para las dos inclinaciones en las que se leen la sura I y otra.

Capítulo de las enmiendas de la oración de la puesta de sol

ᶜAlī dijo: Quien al llegar a la mezquita para la oración del ocaso ve que el imán se le ha adelantado en una inclinación, de la que ya ha levantado la cabeza, comience su oración tras él diciendo «Dios es grande» y cumpla con él las dos prosternaciones, sin tenerlas en cuenta, y las dos inclinaciones que le quedan. Cuando el imán dé el saludo, no lo dé el que entró tarde, sino levántese diciendo «Dios es grande» y haga una inclinación leyendo en voz alta la sura I y otra, inclínese, prostérnese, siéntese, recite la profesión de fe y dé el saludo final.

Si llega a la mezquita a la oración de la puesta del sol y halla al imán con dos inclinaciones cumplidas y habiendo levantado la cabeza de la segunda, empiece diciendo tras él «Dios es grande» y cumpla en su compañía la inclinación que queda. Cuando el imán dé el saludo, levántese quien entró tarde, sin repetir «Dios es grande», haga una inclinación en la que leerá en voz alta la sura I y otra, inclínese, prostérnese, siéntese y recite la profesión de fe, después levántese con la frase «Dios es grande», haga una inclinación leyendo en voz alta la sura I y otra, inclínese, prostérnese, siéntese, diga la profesión de fe y dé el saludo final.

Si llega a la mezquita para la oración del ocaso y halla que el imán ha levantado su cabeza de la tercera inclinación y ha dicho «Dios escucha a quien lo loa», diga tras él «Dios es grande» como comienzo de oración y cumpla con él las dos prosternaciones que ha alcanzado y pronuncie la profesión de fe. Cuando el imán dé el saludo, no haga lo mismo el que llegó tarde, levántese diciendo «Dios es grande» y cumpla dos inclinaciones con la lectura, en cada una de ellas, de la sura I y otra, inclínese, prostérnese y recite la profesión de fe, después levántese a cumplir otra inclinación leyendo sólo la sura I en voz baja, vuelva a inclinarse, prosternarse y pronunciar la profesión de fe, después dé el saludo y su oración estará completa, si Dios quiere.

Si le faltan dos inclinaciones de la plegaria del ocaso y alcanza con el imán la tercera, cuando éste dé el saludo, levántese él, sin decir «Dios es grande», a cumplir una inclinación en la que leerá en alto la sura I y otra, luego inclínese, prostérnese y siéntese. Si se le olvida sentarse y se levanta a cumplir la tercera, en el caso de que se acordara antes de estar completamente levantado, vuelva a sentarse y recite la profesión de fe, levántese de nuevo para hacer la tercera, diga la profesión de fe y dé el saludo, prosternándose después dos veces. Si no se da cuenta del olvido sino después de estar levantado, siga adelante y cumpla la tercera, después siéntese y pronuncie la profesión de fe y prostérnese dos veces antes del saludo final. Si se olvida de hacer estas dos prosternaciones hasta haber dado el saludo, hágalas después enseguida. Si también de esto se olvida y pasa el tiempo, deberá repetir la oración ya sea en su hora ya después.

Capítulo de la fórmula «Dios es grande» al comenzar la oración

ᶜAlī dijo: La entrada en el estado sacro de la plegaria es la fórmula «Dios es grande» y la salida, el saludo. Si uno entra en ella sin decir esa fórmula, aunque hubiera levantado las manos, su oración no es válida y deberá repetirla en su hora o después. Por el contrario, si comienza la plegaria con estado sacro, lo cual consiste en decir «Dios es grande», aunque no levante las manos, su oración es válida porque la consagración es pronunciar la frase «Dios es grande» y no el levantar las manos. Quien olvida esta fórmula debe repetir la oración, mientras que la oración de quien olvida levantar las manos habiendo dicho la fórmula es perfecta.

Si sucede que uno llega a la mezquita y halla al imán inclinado, debe decir dos veces «Dios es grande», una por la consagración del comienzo de la plegaria y otra por la inclinación. Si no lo dice más que una con la intención de que sea para acogerse a sagrado en la oración, ésta está completa, si Dios quiere. Por el contrario, si lo aplica a la inclinación, siga la oración con el imán y después vuelva a empezarla con pregón interior.

El que hace oración en solitario y olvida la fórmula de entrar en la oración, vuelva a comenzarla con pregón interior en el momento en que advierta su olvido.

Quien pronuncie al comienzo de la oración «Dios es grande» antes que el imán, si se da cuenta mientras está cumpliendo la oración, interrúmpala con el saludo final o hablando (esto en contra de la opinión de Mālik), luego diga la fórmula detrás del imán y actúe como el que entra en ese momento. La opinión de Mālik es que únicamente diga las palabras de la consagración «Dios es grande», pues se considera que la vez anterior lo dijo fuera de la oración. Si no lo recordara hasta después de haber acabado su plegaria, debe repetirla en su hora o después.

Capítulo del pregón interior de la oración

ᶜAlī dijo: Quien olvide el pregón interior tendrá, no obstante, su oración completa y no deberá hacer prosternaciones supletorias. Quien, ignorándolo, crea que ese olvido mengua la oración y, por esa razón, se prosterne antes del saludo final, echa a perder él mismo la oración y debe repetirla en su hora o después. Así mismo, quien olvida las prosternaciones de devoción del alba y cree que eso es una merma en la oración, y se prosterna por ello antes del saludo, estropea su propia oración y debe repetirla en su momento o después, porque ha introducido en ella prosternación que no debía hacer.

Así mismo, quien, al llegar a la mezquita, encuentra al imán sentado recitando la última profesión de fe y entra a la oración diciendo «Dios es grande» y se sienta con él, en el caso de que el imán deba prosternarse dos veces antes del saludo, para suplir algún olvido, si el que entró tarde hace lo mismo que él por torpeza y, después del saludo del imán, se levanta a completar su oración, la invalida él mismo y deberá repetirla en su hora o después porque incluyó en su oración unas prosternaciones que no debía.

Capítulo de la fórmula «Dios escucha a quien lo loa»

Dijo ᶜAlī: Cuando el hombre ore en solitario debe decir «Dios escucha a quien lo loa. Señor nuestro, alabado seas». El que ora con imán no debe decir «Dios escucha a quien lo loa», sino que cuando diga esto el imán, quien le siga en la oración simplemente dirá «Señor nuestro, alabado seas».

Si el imán o el que cumple la oración solo olvidaran decir «Dios escucha a quien lo loa» en una inclinación o dos, deben hacer las dos prosternaciones por olvido antes del saludo final. Si olvidaran efectuarlas antes del saludo, háganlas después, pero enseguida. Si no lo recordaran hasta haber pasado bastante tiempo, su oración se considera cumplida, si Dios, Glorioso y Venerable, quiere, y no deben hacer prosternación alguna. Si se les olvida en tres o cuatro inclinaciones, prostérnense antes del saludo; si olvidan prosternarse antes, hagánlo poco después, pero si lo olvidan hasta que pasa el tiempo, deben repetir la oración en su momento o después.

Quien olvida decir «Señor nuestro, alabado seas» rezando tras el imán cumple su oración y no debe hacer prosternación alguna, tanto si fue en una, dos, tres o cuatro inclinaciones.

Capítulo de la fórmula «Dios es grande»

ᶜAlī dijo: Quien olvidara decir dos veces «Dios es grande», no siendo ninguna de ellas el principio de oración, debe hacer dos prosternaciones antes del saludo final para suplir el olvido, ya sea imán u orante solitario. Si olvidara prosternarse antes del saludo, hágalo después si ha pasado poco tiempo; si ha pasado mucho, no está obligado a nada. Si olvidara decir tres veces o más la loa «Dios es grande», sin ser la de la entrada en la oración, tendrá que prosternarse dos veces antes del saludo final por ello. Si olvida hacerlo antes del saludo, hágalo después si es pronto, pero, si ya ha transcurrido largo tiempo, repita la oración en su hora y después.

El que ora tras el imán y olvida una loa «Dios es grande» sin ser ésta la del comienzo, su oración estará cumplida y no tiene que compensar nada con prosternaciones.

Así mismo, todo orante con imán que olvide algo que aumente o disminuya su oración no debe prosternarse, ya que el imán lo asume, a excepción de la inclinación, la prosternación, la frase «Dios es grande» del principio de la oración y el saludo final. De estos actos no se hace cargo el imán ni se suplen con las prosternaciones de la omisión, ya sea orante solitario o con imán, sino que la oración queda anulada y debe ser repetida en su momento o después.

Capítulo de quien lee en voz baja lo que ha de leer en voz alta o al contrario

ᶜAlī dijo: Quien por olvido lea en voz baja lo que ha de leer en alto, debe cumplir dos prosternaciones compensatorias antes del saludo final. Si olvida hacerlas antes del saludo, hágalas después si ha pasado poco tiempo. Si olvida prosternarse hasta transcurrido bastante tiempo, no tiene nada que compensar. Si este error se comete a sabiendas o por torpeza, hay que repetir la oración en su hora o después.

Quien lee en voz alta lo que corresponde en baja, por olvido, cumpla las dos prosternaciones compensatorias después del saludo. Quien lo haga conscientemente o por torpeza, en opinión de algunos sabios debe repetir la oración. Otros dijeron que no, pero lo mejor al respecto, si Dios quiere, es que la repita porque, según el *ḥadīṯ*, la oración diurna es silenciosa.

Capítulo del sentarse a mitad de oración

ᶜAlī dijo: Quien olvide sentarse a mitad de oración debe compensar el olvido prosternándose dos veces antes del saludo. Si olvidara hacerlo antes del saludo y lo advirtiera poco después, hágalo entonces, pero, si ha pasado más tiempo, repita la oración en su momento o después.

Quien olvide sentarse tras dos inclinaciones y se levante para cumplir la tercera, si lo advierte o dice «Alabado sea Dios» antes de estar totalmente incorporado, retroceda y siéntese a recitar la profesión de fe, luego levántese para completar su oración y prostérnese después del saludo. Si no lo advierte sino después de haberse incorporado, no tiene que volver atrás hasta sentarse, sino seguir adelante y cumplir las inclinaciones tercera y cuarta y, antes del saludo, prosternarse dos veces en compensación. Si por ignorancia volviera a sentarse después de haber estado completamente de pie, acabe su oración y cumpla las dos prosternaciones tras el saludo; pero, como hizo mal en volver a sentarse tras estar de pie, ha invalidado la oración, según opinión de algunos sabios.

Si estuviera cumpliendo una oración voluntaria y tras dos inclinaciones se levantara por olvido para efectuar la tercera, mientras no haya levantado la cabeza en ella, vuelva a sentarse y prostérnese después del saludo final. Si no advirtiera su olvido hasta haber levantado la cabeza de la tercera inclinación, siga adelante y cumpla la cuarta y prostérnese antes del saludo.

Si le faltan tres inclinaciones de la oración del mediodía, cuando haya cumplido con el imán la cuarta y se levante a recuperar lo que le falta, tras el saludo de éste, levántese sin decir «Dios es grande», cumpla una inclinación leyendo en ella la sura I y otra, inclínese, prostérnese y siéntese. Si olvidara sentarse y se levantara para la tercera, si lo advierte antes de estar totalmente incorporado, retroceda para sentarse y decir la profesión de fe, luego levántese para completar su oración y prostérnese tras el saludo. En caso de que no lo advierta hasta estar de pie, siga con la tercera y la cuarta, luego siéntese y recite la profesión de fe y prostérnese antes del saludo. Si olvidara hacerlo antes, hágalo después enseguida; si el tiempo se prolonga, repita la oración a su hora o después.

Las mismas normas se aplican para las oraciones de la tarde, del ocaso y del primer tercio de la noche. Si no se sentara en ellas a sabiendas o por ignorancia, se anula la oración, que deberá repetir en su hora o después.

Quien, tras cumplir cuatro inclinaciones, se levanta para la quinta por olvido, deje lo que estaba haciendo cuando advirtió su error y vuelva a sentarse y a decir la profesión de fe, luego dé el saludo y tras él prostérnese. Si olvidara prosternarse poco después del saludo, hágalo en cualquier momento en que lo advierta, aunque sea después de un mes, así como toda prosternación que debe cumplirse tras el saludo: si la olvida, hágala cuando la recuerde.

Capítulo de quien duda en su oración si ha hecho tres inclinaciones o cuatro

cAlī dijo: Quien dude en su oración sin saber si ha cumplido una inclinación o dos, olvide la duda y actúe sobre lo cierto. Si está seguro de haber hecho una, actúe a partir de ella; si tiene dudas sobre la segunda, anúlela y haga dos proster-

naciones después del saludo. Así mismo, si duda sobre si ha cumplido tres o dos, obre a partir de las dos seguras anulando la tercera dudosa y prostérnese después del saludo. Igualmente, si no sabe si ha hecho tres o cuatro, actúe a partir de las tres de que tiene certeza y suprima la cuarta sobre la que duda y prostérnese después del saludo. Si cumple una quinta inclinación, en el momento en que se dé cuenta vuelva atrás para sentarse, decir la profesión de fe y dar el saludo final, prosternándose después. Si olvidara prosternarse tras el saludo, hágalo aunque sea un mes después.

Capítulo de la lectura de la sura I en toda la oración y el que la olvida

ᶜAlī dijo: Quien lea en toda su oración la sura I y olvide leer la otra u otras dos que se leen con ella, deberá hacer dos prosternaciones antes del saludo final en compensación por el olvido. Si no se acordara de hacerlo antes, hágalo después enseguida. Si no lo recuerda hasta haber transcurrido el tiempo ya no debe hacer nada.

Si olvida leer la sura I en una inclinación de la oración del mediodía, de la de la tarde, la del ocaso o la de la noche, se prosternará por el olvido dos veces antes del saludo. Si olvida hacerlo antes, hágalo después si es enseguida y, si ha transcurrido el tiempo, repita la oración en su hora o después.

Olvidar la lectura de la sura I en una inclinación de la oración de la mañana o de la del viernes, obliga a repetir la oración en su hora o después.

Así mismo, quien la olvide en dos inclinaciones de la oración del mediodía, de la tarde, del ocaso o de la noche, repetirá la oración en su momento o después, porque el que olvida leer la sura I en media oración debe repetirla, sea su hora o sea después.

Capítulo del cumplimiento de la inclinación y la prosternación

ᶜAlī dijo: La *sunna* en la oración consiste en que uno diga «Dios es grande» y levante las manos a la altura de sus hombros, luego lea la sura I y otra, inclínese poniendo las manos sobre sus rodillas hasta estar reposado en esa posición, después levante la cabeza hasta ponerse de pie, prostérnese hasta reposar en esta postura, levántese hasta estar sentado, prostérnese hasta estar calmado en tal postura y levántese. Haga esto en toda la oración.

La prosternación se hace sobre siete miembros. Quien dejara de hacerla sobre alguno de ellos, anula su oración y debe repetirla en su hora o después, a no ser que tenga excusa de enfermedad por la que no puede prosternarse sobre la fren-

te a causa de oftalmía, por estar en la guerra y tener al caballo de las riendas mientras hace oración, no pudiendo llevar las manos hasta el suelo porque las riendas sean cortas, o por otras excusas semejantes. Los miembros sobre los que hay que prosternarse para que sea válida la oración son las manos, las rodillas, las puntas de los pies y la frente.

Capítulo del sentarse en la oración y pronunciar la profesión de fe

ᶜAlī dijo: Según la *sunna,* el sentarse durante la oración debe hacerse sobre la cadera izquierda, extendiendo el pie izquierdo con su dorso puesto en contacto con el suelo y levantando el derecho, la planta de cuyo pulgar se apoya en el suelo. No hay que sentarse sobre los pies entre las dos prosternaciones ni al sentarse ni extender los brazos en el suelo durante la prosternación. Debe levantarse el vientre de los muslos y separar los brazos de los costados. Los brazos son lo que hay encima de los codos.

La *sunna* en la recitación de la profesión de fe consiste en decir: «Los saludos, las purificaciones y las buenas oraciones son para Dios. La paz sea contigo, Profeta. La misericordia y las bendiciones de Dios desciendan sobre tí. La paz sea con nosotros y con los siervos piadosos de Dios. Doy testimonio de que no hay más dios que Dios, solo, sin compañero, y de que Muḥammad es su siervo y su enviado». A continuación, te levantarás a cumplir tu oración y, cuando vuelvas a sentarte al final, pronunciarás de nuevo esta fórmula y después de ella dirás: «Dios mío, bendice a Muḥammad y los suyos como bendijiste a Abraham[156], sé misericordioso y derrama tu gracia sobre Muḥammad y los suyos como la derramaste sobre Abraham y los suyos en los mundos. Alabado y glorificado seas». A continuación, rogarás por tí mismo todo el bien posible de este mundo y el otro. Los sabios consideraron recomendable rogar aquí diciendo: «Señor nuestro, danos consuelo en nuestras mujeres e hijos y haznos modelo para los piadosos. Señor nuestro, líbranos del castigo del infierno, pues su castigo es penoso y el infierno es lugar de mala hospitalidad y estancia. Señor nuestro, concédenos beneficio en este mundo y en el otro y guárdanos de la pena del fuego. Señor, perdóname y perdona a mis padres y ten misericordia de ellos pues ellos me criaron siendo niño y llévanos al jardín del Edén que has prometido a tus siervos piadosos». Después darás el saludo final.

156 Este patriarca bíblico es también personaje trascendental en la historia religiosa del Islam, ya que es considerado el constructor de la Kaʿba y el fundador del culto monoteísta en ella y de los ritos de peregrinación. Al Islam se le llama la religión de Abraham por ser la del monoteísmo puro propagado ya por él. Es estimado como el prototipo del creyente, el primer profeta y el primer musulmán (*vid. EI²*, III, págs. 1004-1006, art. de R. Paret, y Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran,* J. Vrin, París, 1968).

Quien olvide pronunciar la profesión de fe habiéndose sentado ya, debe prosternarse en compensación antes del saludo; si olvidara hacerlo antes, hágalo después enseguida, si el tiempo transcurrido hasta advertir su olvido se alarga, su oración estará completa, si Dios quiere, y no debe repetirla ni hacer prosternaciones.

Quien olvide la última sentada de la oración y lo advierta enseguida, vuelva atrás y diga la profesión de fe, dé el saludo final y después prostérnese. Si no lo advierte hasta prolongarse el tiempo, debe repetir la oración en su hora o después.

Capítulo del saludo final de la oración

ᶜAlī dijo: El saludo final de la oración consiste en que aquel que ora solo diga «La paz sea con vosotros» haciendo un gesto hacia adelante y hacia la derecha con un único saludo. Lo mismo hará el imán. En cuanto al que ora tras él, dirá una vez «La paz sea con vosotros» señalando hacia su derecha, otra vez dirigiéndose al imán y otra hacia su izquierda si hubiera alguien allí.

Quien olvide el saludo final de la oración, si lo recuerda enseguida, vuelva y hágalo y luego prostérnese dos veces. Si se ha demorado, repita la oración en su hora o después. Esto afecta igualmente al imán, al que ora tras él y al que ora solo. Quien de ellos se levantara de su oración sin haber dado el saludo, invalida su oración, a menos que lo advierta pronto y vuelva para darlo, prosternándose a continuación dos veces. Quien no se dé cuenta enseguida, deberá repetir la oración en cualquier momento.

Capítulo de quien, por descuido, da el saludo final después de dos inclinaciones

ᶜAlī dijo: La *sunna* establece para quien, por descuido, dé el saludo por dos inclinaciones que, si lo advierte enseguida, vuelva diciendo «Dios es grande» con la intención de retornar a aquella oración en la que dió el saludo final; luego, después de haberse levantado para cumplir la tercera inclinación, vuelva a decir «Dios es grande», acabe su oración y haga dos prosternaciones tras el saludo.

Quien hubiere dado el saludo después de dos inclinaciones por descuido y lo advierta estando sentado en aquel mismo lugar, diga entonces una vez «Dios es grande» con la voluntad de volver a su oración, después levántese para cumplir la tercera inclinación, vuelva a decir «Dios es grande», haga la lectura coránica y complete su oración. Después del saludo prostérnese.

Quien advierta cuando está levantado que, por olvido, ha hecho el saludo después de dos inclinaciones, diga «Dios es grande» y siéntese, levántese para la tercera diciendo «Dios es grande», lea y complete su oración y, tras el saludo, prostérnese.

El que no lo advierta sino después de haberse levantado e ido a sus asuntos, si es enseguida, vuelva y diga «Dios es grande» con la intención de volver a su oración y siéntese, luego levántese para cumplir la tercera inclinación, vuelva a decir «Dios es grande», lea y complete su oración. Después del saludo haga dos prosternaciones, porque se levantó para algo distinto a la oración. En tal caso debe volver a sentarse hasta que vuelva a estar en la misma situación en que estaba antes de dar el saludo, ya que el haberse levantado para lo que no es oración no se tiene en cuenta en la ejecución de la misma.

Quien lo advierta enseguida y vuelva a su oración diciendo una sola vez «Dios es grande», si con ello tuvo la intención de retornar a su oración, ésta está cumplida. Pero, si su intención fue levantarse para hacer la tercera inclinación, su oración queda anulada y debe repetirla en su momento o después, porque volver a la oración diciendo «Dios es grande» en este punto es, según los sabios, como esta fórmula de consagración al comenzar la oración, de forma que quien la olvida anula la oración. Los sabios consideran este caso como el de aquel que encuentra al imán inclinado y dice tras él una sola vez «Dios es grande»: si la recita con intención de que sea la de consagración, su oración está cumplida, pero, si la aplica a la inclinación, debe repetir la oración en su momento o después. Esta fórmula es como aquélla: si pretende con ella volver a la oración en la que había dado el saludo final, ésta queda satisfecha, mientras que si su voluntad con ella es levantarse a la tercera inclinación, su oración se invalida y debe repetirla en su momento o después.

Capítulo del decir «Dios es grande» detrás del imán

ᶜAlī dijo: El imán, cuando ore con la gente, deberá pronunciar la fórmula «Dios es grande» brevemente sin alargarla con su voz, por temor a que, si los que oran tras él la pronuncian de forma tajante adelantándose a él en la fórmula de consagración, se invalida la oración de éstos. La *sunna* en esto es que el imán pronuncie de forma tajante la fórmula del inicio de oración «Dios es grande» y, cuando se interrumpa su voz en ella, díganla los que estén tras él. Después el imán la recita en su oración cada vez que se agacha y se levanta y lo mismo hacen los que están tras él cada vez que se agachan y se levantan con él, porque para eso está el imán, para seguir su ejemplo.

No os rezaguéis respecto a él más que en tres pasajes, en los cuales la palabra del imán debe preceder a la de los que oran tras él, y son los siguientes: la fór-

mula de consagración «Dios es grande» del principio, no la pronuncien sino después de él; al levantarse para cumplir la tercera inclinación no diga el imán «Dios es grande» hasta estar incorporado y de pie y, una vez que él esté levantado, levántense y ya incorporados digan los demás «Dios es grande», y el saludo final de la oración, no lo den sino después que lo haya dado el imán, pues quien lo dé antes que él invalida su oración. En estos tres momentos se prescribe para el que ora tras imán no decir nada hasta que se haya callado la voz de éste. Y esto para todas las oraciones; digan la fórmula «Dios es grande» con la del imán, levántense y agáchense con su levantarse y agacharse y pronuncie él el saludo final brevemente sin mantener la voz.

Capítulo de la hemorragia nasal en la oración

ᶜAlī dijo: Quien tenga hemorragia nasal en la oración, si es imán ponga a uno para que ore con la gente en su lugar y él salga a lavarse la sangre, después vuelva y siga con su oración a partir de lo que ya había cumplido de ella. Mientras tanto, no hable, pues de lo contrario se anula su oración. Si es uno de los que oran detrás del imán, salga a lavar la sangre, luego torne y haga a partir de lo que ya había cumplido; mientras tanto, no hable. Si habla por descuido, lo mejor es que repita sin retomar lo hecho. Algunos dijeron que, si habla por descuido, retome lo ya cumplido y haga las inclinaciones del olvido, pero lo mejor y precavido es repetir sin tener en cuenta lo cumplido. Si es uno que hace oración solo, los sabios tienen diferentes opiniones al respecto, unos dicen que la hemorragia del que ora solo invalida su oración y no debe reanudarla. Otros dicen que la reanude. Lo mejor en nuestra opinión es que no la retome.

La *sunna* respecto al que tiene hemorragia nasal es que cuando vuelva a la oración lo haga sin decir «Dios es grande» y que no la reanude, si no había cumplido una inclinación con sus dos prosternaciones. Si le sale sangre antes de haber cumplido eso, empiece de nuevo, no la retome. Y lo mismo para la segunda inclinación: no actúe a partir de ella hasta que haya cumplido sus dos prosternaciones, pues, si tiene hemorragia antes de cumplir la segunda inclinación con sus dos prosternaciones, se suprime la segunda y retomará a partir de la primera. Así mismo, si la hemorragia le ocurre en la tercera inclinación antes de haber cumplido sus dos prosternaciones, se invalida la tercera; lo mismo para la cuarta.

Si el que tiene hemorragia, al salir a lavar la sangre, pisa orina o excrementos o cualquier suciedad o ve en su ropa algo que produce impureza, su oración queda anulada. Lave la sangre o la suciedad que le haya afectado y empiece la oración. Si nota humedad y cree que es hemorragia nasal y sale y se trata de agua, se invalida su oración y la de quien ora tras él si es imán; la suya si ora en solitario.

Capítulo de las enmiendas del que tiene hemorragia nasal en la oración

ᶜAlī dijo: Si uno cumple con el imán la primera inclinación con sus dos prosternaciones, luego en la segunda le sale sangre y se va a lavarla y cuando vuelve alcanza a hacer la cuarta con el imán, entre en oración con él sin decir «Dios es grande» y cumpla la cuarta. Cuando el imán dé el saludo final, levántese el de la hemorragia diciendo «Dios es grande» y cumpla una inclinación en la que leerá la sura I y otra, después inclínese y prostérnese, vuelva a levantarse para cumplir otra inclinación en la que leerá sólo la sura I, a continuación inclínese y prostérnese, recite la profesión de fe y dé el saludo final.

Si es uno al que le falta la primera inclinación, ha cumplido con el imán la segunda y tiene hemorragia en la tercera y sale a lavar la sangre, luego vuelve y alcanza la cuarta, entre en ella con el imán sin decir «Dios es grande» y cúmplala. Y cuando el imán dé el saludo final, levántese él diciendo «Dios es grande» y cumpla una inclinación en la que leerá sólo la sura I, después inclínese, prostérnese y levántese para cumplir otra inclinación leyendo la sura I y otra, luego inclínese, prostérnese, diga la profesión de fe y dé el saludo y su oración estará completa, si Dios quiere.

Capítulo de quien recuerda una oración que olvidó mientras está cumpliendo otra

ᶜAlī dijo: Quien, mientras está haciendo una oración, recuerda que ha olvidado otra, si está solo y la recuerda antes de inclinarse en la primera inclinación, interrumpa su oración dando el saludo y haga la que olvidó y luego aquella en la que estaba. Si advierte su olvido después de haber hecho la primera inclinación, añádale otra, pronuncie la profesión de fe y dé el saludo final; luego cumpla la oración que se olvidó y después aquella en la que estaba. Si lo recuerda tras haber hecho tres inclinaciones, interrumpa su oración, según palabras de Ibn al-Qāsim, y haga la que se olvidó y después aquella que estaba cumpliendo.

Si está cumpliendo la oración de la puesta del sol y recuerda una olvidada antes de inclinarse por primera vez, interrúmpala y cumpla la que olvidó y luego comience la oración de la puesta del sol en la que se hallaba. Si no lo recuerda sino después de haber hecho la primera inclinación, continúe con la oración en la que estaba sin interrumpirla y, cuando la acabe, cumpla la que olvidó. Es conveniente repetir la del ocaso después de ésta; es lo mejor, según la referencia de Ibn ᶜUmar, y Mālik dijo que quien recuerde una oración que ha olvidado mientras está cumpliendo otra, ésta queda invalidada, sea la de la puesta del sol u otra.

Si, mientras está orando con el imán, recuerda una oración que se olvidó, continúe con él hasta que acabe, luego haga la que había olvidado y después repita la que hacía con el imán, mientras esté dentro de su hora.

Si el imán recuerda una oración que ha olvidado cuando está cumpliendo otra, ponga en su lugar a otro para que ore con la gente y él vuelva para hacer la que olvidó, luego repita aquella en la que estaba.

Capítulo del que habla en su oración por descuido o sopla o se ríe

ᶜAlī dijo: Quien por descuido hable en su oración o sople o se ría, debe prosternarse en compensación después del saludo final de la oración. Quien hable en su oración, a sabiendas o por ignorancia, debe repetir la oración en su momento o después. Así mismo, quien sople en su oración deliberadamente o por torpeza debe repetir la oración en su hora o después. Quien sonría en su oración no está obligado a nada, pero quien se ría a carcajadas en su oración deberá repetirla en su momento o después, ya sea su risa consciente, por ignorancia o por olvido. Si llora durante la oración, no tiene que enmendar nada y su oración se considera perfecta.

Capítulo del loco y el desmayado que recobra el conocimiento

ᶜAlī dijo: El que enferma y se desvanece hasta perder el sentido, si vuelve en sí cuando es tiempo de una oración, hágala. Si no recobra el sentido hasta después de que ha acabado la hora de la oración, no debe enmendar las oraciones cuyo momento ya ha pasado. Lo mismo el loco; cuando enloquece y pierde el juicio, si vuelve en sí de su locura antes de acabarse el tiempo de la oración, cúmplala, pero si no recobra el conocimiento sino después de finalizar la hora, no debe repetir las oraciones cuya hora ha pasado.

Capítulo de la menstruante y la parturienta

ᶜAlī dijo: Así mismo, la mujer que tiene la menstruación y la parturienta no deben cumplir oración mientras les dure el menstruo y la sangre del parto. Cuando se hayan purificado no deben repetir las oraciones que dejaron durante la menstruación y el parto, a no ser que continúe la sangre más días de lo habitual en la menstruación. En tal caso, espere tres días, luego tome ablución mayor y ore haciendo ablución menor para cada oración.

La parturienta, si sangra durante más días de los habituales, que son cuarenta (en opinión distinta a la de Mālik [157]), haga la ablución mayor y ore y haga ablución menor para cada oración. Si es invierno y hace frío, se le permite hacer con una sola ablución menor las oraciones del mediodía y de la tarde y con otra la de la puesta del sol y la de la noche, uniendo las dos oraciones al retrasar la del mediodía hacia el final de su hora y adelantar la de la tarde hacia el principio de la suya. Lo mismo para las otras dos, retrase la de la puesta del sol hasta acercarla a la hora de la de la noche, cumpla ésa y a continuación la de la noche juntándolas. No tiene que repetir ninguna de las oraciones del tiempo transcurrido desde su parto hasta que se haya purificado con ablución mayor, pero sí debe restituir el ayuno. La mujer que esté con la menstruación o de parto en *ramaḍān,* deje la oración y el ayuno y, cuando recobre su pureza legal, enmiende el ayuno pero no la oración.

Capítulo de las horas de las oraciones

ᶜAlī dijo: La *sunna* en la hora de la oración de la mañana es que su comienzo es la salida del alba, o sea, la blancura de la salida del sol, el blanco que se presenta impregnado con rojo, no el blanco intenso. Y el final de su hora es la salida del sol. El Profeta, la paz sea con él, dijo: "Quien alcanza una inclinación de la oración de la mañana antes de salir el sol, alcanza esa oración".

La hora de la oración del mediodía comienza al declinar el sol desde la mitad del cielo, declinación que se capta por la sombra: póngase clavado en el suelo un palo u otra cosa y mídase su sombra; mientras ésta siga decreciendo, no ha declinado el sol; cuando comience a crecer después de haber menguado, el sol ha declinado y ése es el principio de la hora de la oración del mediodía. Su tiempo dura hasta que la sombra del palo hincado sea tan larga como él mismo desde el punto en que declinó el sol [158].

El comienzo de la hora de la oración de la tarde es el final de la del mediodía, cuando tu sombra es igual que tú. El final es cuando tu sombra sea doble que tú, desde el punto en que empezó a crecer, no desde la base de lo vertical.

La hora de la oración del ocaso empieza al ponerse el sol.

El momento de la última oración, la del primer tercio de la noche, se inicia al ponerse el crepúsculo. El crepúsculo es la rojez que acompaña al ocaso del sol. Cuando esa luz roja ha desaparecido y queda la blanca, comienza la hora de la oración hasta el tercio de la noche.

---

157 La opinión de Mālik es de sesenta días (*vid.* Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrà,* Beyrut, 1986, I, págs. 57-58).

158 Es decir, desde que empezó a crecer la sombra, según explica antes.

Estas son las horas que Gabriel enseñó al Profeta, Dios lo bendiga y lo salve. Quien haga una de estas oraciones antes de su hora debe repetirla en su hora o después. Luego, los sabios las ampliaron en asuntos que te expondré, si Dios quiere. Así, el joven que, sin haber llegado a la pubertad, hace la oración del mediodía y la de la tarde y alcanza la mayoría de edad antes de ponerse el sol, debe tomar la ablución ritual mayor y cumplir esas dos oraciones aunque las haya hecho al principio de su hora. Así mismo, si alcanza la pubertad el viernes después de haber cumplido la oración, debe hacer ablución mayor y repetirla como oración del mediodía de cuatro inclinaciones. Si, después de haber acabado su ablución, no queda de la hora de la oración más que tiempo para hacer una o dos inclinaciones antes de ponerse el sol, debe cumplir la oración de la tarde, pero no enmendar la del mediodía porque ya acabó su hora. Del mismo modo, si alcanza la mayoría de edad antes del alba, debe tomar ablución y repetir las oraciones de la puesta del sol y de la noche, porque después de llegar a la pubertad es su deber cumplirlas, mientras que hacerlas antes de la pubertad es simplemente recomendable, pero no es precepto obligatorio hasta llegar a la mayoría de edad. Así mismo, si alcanza la pubertad después de haber hecho la oración de la mañana, haga ablución mayor y repita la oración mientras no salga el sol.

Lo mismo para el cristiano que se convierte al Islam antes de la puesta del sol, tome la ablución mayor y cumpla la oración del mediodía y la de la tarde. Si se convierte antes de salir el alba, tome ablución mayor y cumpla la oración de la puesta del sol y la de la noche.

También la mujer que tiene la menstruación y se purifica antes de ponerse el sol hará abluciones mayores y cumplirá la oración del mediodía y la de la tarde, si es que, después de acabar su ablución, tiene tiempo para hacer cinco inclinaciones antes de la puesta del sol. Entonces, pues, haga cuatro para la del mediodía y una para la de la tarde antes de la puesta de sol, según las palabras del enviado de Dios, Dios lo proteja y lo salve: "Quien alcanza una inclinación de la oración de la tarde antes de ponerse el sol, alcanza esa oración". Si entre el final de su ablución y la puesta del sol sólo queda tiempo de hacer una o dos inclinaciones, cumpla la oración de la tarde y no tiene que hacer la del mediodía. Del mismo modo, si hace ablución antes de salir el alba, pudiendo hacer cuatro inclinaciones desde que la acaba, haga las oraciones de la puesta del sol y la de la noche. Y, si tras acabar su ablución no tiene tiempo sino de hacer una o dos inclinaciones antes de que salga el alba, cumpla la de la noche, pero no tiene que hacer la de la puesta del sol. Para la parturienta que se purifique en momentos como éstos la normativa es la misma que hemos descrito para la que tiene la menstruación.

Si la menstruante está de viaje y se purifica antes de ponerse el sol con tiempo de cumplir tres inclinaciones, debe hacer la oración del mediodía y la de la tarde, porque la primera, para la viajera, consta de dos y aún le queda tiempo para

hacer otra aplicada a la de la tarde. Si se purifica antes de salir el alba con posibilidad de hacer tres inclinaciones y está de viaje, debe cumplir la de la puesta del sol y la de la noche. Ibn al-Qāsim, que en paz descanse, dio opiniones distintas al respecto, pues una vez dijo: "No debe hacer más que la última oración, la de la noche" y otra: "Debe hacer la oración de la puesta del sol y la de la noche".

Así mismo el desmayado, si vuelve en sí antes de ponerse el sol con tiempo para hacer cinco inclinaciones, cumpla la del mediodía y la de la tarde. Si no queda hasta que se ponga el sol más que tiempo para hacer una o dos, cumpla sólo la de la tarde. El loco es para todos estos asuntos como el desmayado.

También el que sale de viaje habiendo olvidado las oraciones del mediodía y de la tarde de ese día, si lo recuerda antes de ponerse el sol y con posibilidad de hacer tres inclinaciones, cumpla la del mediodía con dos, como oración de viajero, y le queda una para la de la tarde. En la de la tarde hará también dos inclinaciones porque "quien alcanza una inclinación de la oración de la tarde antes de la puesta del sol, alcanza dicha oración". Si vuelve de su viaje habiendo olvidado esas dos oraciones de ese día y, desde su llegada, tiene tiempo de hacer cinco inclinaciones, cumpla la del mediodía y la de la tarde, como oración de sedentario. Si es menos que eso, cumpla la del mediodía como oración de viajero y la de la tarde como de sedentario. Si sale de viaje en la hora de hacer oración y lo recuerda antes de ponerse el sol con tiempo para tres inclinaciones, haga la del mediodía y la de la tarde como oraciones de viajero. Si la recuerda tras ponerse el sol, cúmplala como viajero porque salió en su hora. Y, si vuelve después de ponerse el sol, que la repita como viajero simplemente como enmienda de lo que se le ha pasado durante su viaje.

Capítulo del que hace oración en su casa y luego la alcanza en la mezquita

ʿAlī dijo: Quien cumple la oración solo en su casa y luego la alcanza en la mezquita, repita con la gente cualquier oración, excepto la de la puesta del sol. Quien cumpla una oración con imán en su casa o en otra y luego la alcance en la mezquita, no la haga otra vez con la gente.

Quien haga la oración del viernes en la parte posterior de la mezquita o en el cenobio, debe repetirla como oración del mediodía de cuatro inclinaciones, en su hora o después. Así mismo, quien la haga en lugar no habilitado, como las tiendas, casas y aposentos que están cerca de la mezquita, debe repetirla en su hora o después como oración del mediodía de cuatro inclinaciones, porque la oración del viernes no se cumple sino en la mezquita o en una de sus explanadas.

Quien llegue a la mezquita en viernes cuando haya barro y no encuentre acceso, no le está permitido hacer oración del lodo, sino que se inclinará y prosterna-

rá en el barro, pues el mensajero de Dios, Dios lo proteja y lo salve, fue visto volviendo de la oración con rastro de agua y lodo en su frente y su nariz. Si quiere volver a su casa o a otra mezquita para hacer en ella la oración del mediodía de cuatro inclinaciones, puede hacerlo, si Dios quiere, por la concesión que algunos compañeros del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, permitieron en la oración del viernes cuando haya lluvia y barro. ᶜAbd al-Raḥmān dijo: "Hacer la oración del lodo es mejor que volverse a otra mezquita". También dijo: "Cuando el barro sea ligero, porque si es abundante y en su sitio hay avenidas o muchas ciénagas de lodo, le está permitido hacer la oración con gestos". Pero esta concesión es sólo para quien no ha ido a la mezquita, pues quien haya ido no debe marcharse por haber allí barro.

Capítulo de la restitución de las oraciones

ᶜAlī dijo: Quien haya olvidado o haya obrado con negligencia en muchas oraciones restitúyalas en cualquier hora de la noche o del día. Haga pregón interior para cada una y comience por la de la mañana haciendo dos inclinaciones y leyendo en voz alta, sea de noche o de día. Luego cumpla la del mediodía con cuatro inclinaciones con lectura en voz baja, de noche o de día. Después la de la tarde, igual que la anterior, y la de la puesta del sol con tres inclinaciones y lectura en voz alta en las dos primeras, sea de noche o de día. Luego haga la de la noche con cuatro inclinaciones y lectura en voz alta en las dos primeras, sea de noche o de día. No tiene que reponer *al-witr* ni las dos inclinaciones del alba[159], debido a la prohibición de hacer oraciones voluntarias después de la de la tarde hasta la puesta del sol y desde la de la mañana hasta la salida del sol. En cuanto a las oraciones obligatorias, cúmplanse después de la de la mañana o de la de la tarde o en cualquier hora de la noche o del día.

Capítulo de las oraciones obligatorias por tradición (*sunna*)

ᶜAlī dijo: Pertenecen a la *sunna* de nuestro Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y lo salve, las oraciones de la pascua de *ramaḍān* y de la pascua del sacrificio, la del eclipse, la rogativa por agua y la oración de *al-witr*.

---

159 الفجر = Se trata de dos prosternaciones individuales voluntarias, que se realizan al alba, antes de cumplir la primera oración obligatoria del día (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 127-128, y versión de Muḥammad bn al-Ḥasan al-Šaybānī, ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 92).

Capítulo de la oración de las pascuas

La oración de las dos pascuas consiste en dos inclinaciones sin pregón interior ni exterior. En la primera inclinación se dice «Dios es grande» siete veces antes de la lectura. Luego se lee la sura I y otra, en voz alta, luego se hace inclinación y prosternación, después se levanta y se dice «Dios es grande» cinco veces, además de la que se dice al levantarse de la prosternación. A continuación se lee la sura I y otra en voz alta, se hace inclinación y prosternación, se recita la profesión de fe y se da el saludo final, después se pronuncia el sermón. Esta es la tradición de nuestro Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y lo salve, en la oración de la pascua de la ruptura del ayuno de *ramaḍān* y de la pascua del sacrificio.

Capítulo de la oración del eclipse

ᶜAlī dijo: En cuanto a la oración del eclipse, consta de cuatro inclinaciones y cuatro prosternaciones. Se hace al producirse un eclipse de sol entre el momento de su salida y el mediodía, según palabras de Mālik; otros dicen que hasta la hora de la oración de la tarde. Si se produce después de la oración de la tarde hasta ponerse el sol, no hay que cumplir la oración del eclipse por la prohibición del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, de hacer oración después de la de la tarde hasta la puesta del sol.

Cuando se eclipse el sol, vaya el imán con la comunidad a la mezquita y entre en la oración sin pregón exterior ni interior, diga «Dios es grande» y recite en voz baja las suras I y II, si las sabe de memoria, después haga una inclinación larga, de la misma duración que el tiempo que estuvo de pie. Luego, levante su cabeza y diga «Dios escucha a quien lo loa» y comience a recitar, también en voz baja, las suras I y III, si las sabe de memoria. Después haga una inclinación tan larga como el rato que ha estado de pie, luego levante su cabeza de la inclinación y diga «Dios escucha a quien lo loa», prostérnese dos veces, levántese y recite las suras I y IV, si las sabe de memoria. Luego, haga una inclinación larga durante tanto rato como estuvo de pie, levante su cabeza y diga «Dios escucha a quien lo loa», después levántese y diga «Dios escucha a quien lo loa», luego recite las suras I y V, si las sabe de memoria. A continuación, haga una inclinación tan larga como el tiempo que ha estado levantado, levante la cabeza y diga «Dios escucha a quien lo loa», prostérnese dos veces, diga la profesión de fe y dé el saludo final.

Si uno llega a la mezquita cuando ya se le ha pasado una inclinación de la oración del eclipse y alcanza la segunda, ore con el imán hasta el final de su oración y no debe hacer nada más. Si cuando llega se le han pasado las dos primeras inclinaciones, cumpla con el imán la tercera y la cuarta y, cuando el imán dé el saludo

final, levántese él, sin decir «Dios es grande», para hacer lo que le falta leyendo la sura I y otra, haga una inclinación larga, luego levante su cabeza y diga «Dios escucha a quien lo loa», recite la sura I y otra, haga una inclinación larga, después levántese y diga «Dios escucha a quien lo loa», prostérnese dos veces, diga la profesión de fe y dé el saludo final. Si llega cuando han pasado tres inclinaciones, debe satisfacer, después del saludo final del imán, dos inclinaciones en la forma en que hemos expuesto, porque la cuarta se compensa con la tercera como la segunda se compensa con la primera.

Capítulo de la rogativa

ᶜAlī dijo: En cuanto a la rogativa, la *sunna* es que para ella se salga al oratorio al aire libre, como para la oración de las pascuas. Se entra en la oración sin pregón exterior ni interior, se dice «Dios es grande» y se recita en voz alta la sura I y otra. Luego, se hace inclinación y prosternación, se levanta y se recita en voz alta la sura I y otra, se hace inclinación y prosternación, se dice la profesión de fe y se da el saludo final. A continuación se pronuncia el sermón y, al acabar éste, el imán vuelve su manto y lo mismo la gente, poniendo la parte de la derecha a la izquierda y la de la izquierda a la derecha, el imán levanta sus manos y lo mismo hace la gente, con el dorso hacia el cielo y la palma hacia la tierra. Esto lo hace el imán levantado y la gente sentada. Luego ruegan y suplican a Dios, Bendito y Ensalzado. El Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, decía: "Dios mío, da lluvia a tus siervos, a tus poblaciones y a tus animales, extiende tu piedad y resucita a tu población muerta" [160].

Capítulo de la oración de *al-witr*

ᶜAlī dijo: La oración de *al-witr* es obligatoria por *sunna.* El Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, la hizo, y la hicieron los musulmanes. Consiste en una sola inclinación, pero antes de ella se hacen dos, cuatro, seis o más. El Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, hacía diez inclinaciones y después cumplía *al-witr* con una; tal vez hizo doce y luego *al-witr* con una. Lo menos que se debe hacer antes de a*l-witr* es dos inclinaciones y después se cumple *al-witr* con una sola. En ella se lee la sura I y otra en voz alta. Luego, se hace inclinación, prosternación, se recita la profesión de fe y se da el saludo final y la oración está completa, si Dios quiere. Recitar el Corán en voz baja está aceptado.

---

160 Plegaria recogida en *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 191.

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad
y a los suyos

Capítulo del precepto del azaque

ᶜAlī dijo: Dios, Bendito y Ensalzado, dijo: "Deduce de sus bienes una limosna para limpiarles y purificarles con ella. Y ora por ellos, que tu oración les sosiega".

Nos ha llegado la noticia de que nuestro Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y lo salve, dijo: "No sirve la oración a quien no cumple el azaque ni el azaque al que no cumple la oración".

Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, que Dios lo tenga en su gloria, dijo: "Si me niegan un tributo, lucharé contra ellos por él".

Mālik, que Dios lo tenga en su gloria, dijo: "Todo el que negara uno de los preceptos de Dios sin que puedan los musulmanes tomárselo, es legítimo para ellos hacerle la guerra hasta que lo consigan de él".

Capítulo del azaque de los cereales

ᶜAlī dijo: La *sunna* prescribe en el azaque de los cereales que, quien recoja cinco *wasq* [161] de ellos, debe entregar la limosna legal, mientras que aquel cuya cosecha no llegue a esa cantidad, no tiene que cumplirla. El *wasq* equivale a sesenta *ṣāᶜ* [162] y el *ṣāᶜ* a cuatro almudes [163] del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, siendo el total mil doscientos almudes del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve.

---

161 Medida de granos que equivale a 60 *ṣāᶜ* o a 240 almudes canónicos. Esta "carga de camello" legal tiene la capacidad de 252,35 litros ó 194,3 Kgs. de trigo ó 320 libras (*vid.* W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* Ed. Brill, Leiden, 1970, pág. 53, cf. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ,* Bulaq, 1885, pág. 30; J. Vallvé, "Notas de metrología hispano-árabe", *Al-Andalus,* XLII (1977), pág. 75; M. Muhsin Khan, *The translation of the Meanings of "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī"*, Lahore, 1976; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita,* Istituto per l'Oriente, Roma, 1925, pág. 177; al-Qayrawānī, *Risāla,* trad. L. Bercher, Argel, 1975, pág. 345, n. 139; *Breviario Sunní,* "Memorial Histórico Español", V, pág. 313, n., y P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos,* Madrid, 1915, glosario, s.v. "algüisque").

162 Medida de capacidad de aproximadamente 4,21 litros, lo que supone unos 3,24 Kgs. de trigo. Equivale a 4 almudes canónicos o a $^1/_{60}$ de *wasq* (*vid.* W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* pág. 51; J. Vallvé, "Notas de metrología hispanoárabe. II", *Al-Andalus,* XLII (1977), 75-76, y M. Muhsin Khan, *The translation of the meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Lahore, 1976).

163 مدّ = medida de capacidad para áridos de 1,05 litros aproximadamente = 812,5 grms. de trigo. Es el almud canónico o del Profeta, también llamado almud pequeño, que equivale a $^1/_4$ de *ṣāᶜ* o almud grande (*vid.* W. Hinz, *op. cit.,* 45-47, y J. Vallvé, *op. cit.*, págs. 74-79).

Mālik, que en paz descanse, dijo: El trigo, la cebada y el centeno [164] constituyen un solo género, por lo que deben ser juntados unos a otros en lo que respecta al azaque. Cuando uno recoja cinco *wasq* entre trigo, cebada y centeno, debe cumplir con el azaque pagando el diezmo de cada especie. Todas las legumbres [165] constituyen, según Mālik, un único género; júntense unas con otras en la limosna legal y, cuando uno recoja cinco *wasq* de todas las legumbres, debe cumplir el azaque tributando el diezmo de cada especie. El mijo, en opinión de Mālik, es género único por sí; al que recoja de él cinco *wasq* le obliga el azaque y debe entregar su diezmo. El panizo es un género aparte, quien coja cinco *wasq,* cumpla el azaque, pero, si su recolección no llega a esa cantidad, no le obliga el azaque. La trigueruela [166] también es un género por sí misma.

Capítulo del azaque de los frutos

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el azaque de los frutos es que quien recoja cinco *wasq* de ellos debe cumplir el azaque entregando el diezmo; aquel cuya producción sea inferior a esa cantidad no tiene que cumplirlo.

Así mismo las uvas; los entendidos las examinarán cuando comiencen a madurar y calcularán la cantidad de pasas, si se secan, y, si presumen que habrá cinco *wasq* o más, hay que dejar secar una parte de uvas igual al diezmo de lo que han calculado y se entregará como limosna, o bien se comprará la misma cantidad de pasas y se dará de limosna. Pero, si las uvas no se secan, debe extraerse la décima parte del valor y entregarlo en limosna.

Por lo que se refiere a las aceitunas, cuando se cosechen cinco *wasq* o más, debe extraerse el diezmo del aceite y darlo en limosna. Si su cosecha está por debajo de cinco *wasq,* no hay que cumplir con el azaque. Si son aceitunas de las que no se saca aceite, se debe tributar el diezmo de su valor.

De la producción de todos los cereales y frutos en los que es obligatorio el azaque, se entregará el diezmo si procede de tierra de secano [167] o regada con lluvia, ríos o manantiales, y la mitad del diezmo si es de tierra regada artificialmente.

---

164 سلت = centeno (cf. R. Dozy, *Supplément,* I, pág. 671); herrén, centeno (cf. F. Corriente, *A dictionary of Andalusi Arabic,* pág. 257); variedad de cebada sin cáscara, cereal entre el trigo y la cebada (cf. *al-Muwaṭṭa'*, versión de Yaḥyà, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 273, n.).

165 قِطنيّة ج. قطانيّ = nombre genérico de las legumbres comestibles que se cuecen, como lentejas, habas, alubias, garbanzos, guisantes y similares (cf. *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 273, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 116, n.).

166 علس = variedad de trigo que tiene dos granos en una cáscara. Lentejas (*vid.* A. Kazimirski, *Dictionnaire,* s.v.).

167 بعل = terreno que absorbe agua del subsuelo sin necesidad de ser regado con lluvia ni con máquinas (cf. *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 270, n.). Tierra irrigada de forma natural con lluvia, agua corriente o pozo (*vid.* D. Santillana, *Istituzioni,* I, pág. 177).

Capítulo del azaque del ganado menor

ᶜAlī dijo: La *sunna* prescribe en el azaque del ganado menor que quien tenga cuarenta ovejas durante un año, debe cumplir el azaque entregando una viva con la que socorrer a los pobres; no la degüelle y les dé la carne, pues, si hace tal cosa, no cumple sino que debe dar otra oveja. Si su cabaña es de una menos de cuarenta, no tiene la obligación del azaque hasta que sumen cuarenta entre pequeñas y grandes, machos y hembras, cabras y ovejas. Si son veinte y paren hasta llegar con sus crías a cuarenta, le obliga el azaque. Así mismo, si su ganado es de catorce cabezas que ha tenido durante un año, habiendo hecho cada una de las ovejas dos crianzas, debe cumplir el azaque con una oveja que tenga entre uno y dos años [168] o una de hasta un año [169], pero no entregue corderos, pues así no cumple el precepto, sino que debe dar una oveja.

El ganado ovino y el caprino constituyen un único género, cuéntense juntos para el azaque. Si suman entre cuarenta y ciento veinte, entréguese una oveja. Si pasan de ciento veinte, hasta doscientas, se darán dos. Si pasa una sola de doscientas, hasta trescientas noventa y nueve, tres. Cuando el total sea de cuatrocientas, se darán cuatro ovejas. En adelante, se sigue este cómputo: en lo que excede, por cada cien, una.

Capítulo del azaque de las vacas

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el azaque de las vacas consiste en que, cuando lleguen a treinta entre pequeñas y grandes, machos y hembras, incluyendo los bueyes de labor, debe darse una res de entre uno y dos años [170]. Si hay una menos de treinta, nada obliga. Si pasan de treinta, hasta cuarenta, debe entregarse una de tres años [171]. En adelante se sigue esta cuenta —aun si llegaran a diez mil—, por cada treinta, un animal de uno a dos años, por cada cuarenta, uno de tres.

---

168 ثِنِيّة = animal que tiene ya cuatro incisivos, que pierde sus dientes de leche, "primal".

169 جذعة = cabrito o cordero en su primer año de vida.

170 تبيع = cría de ganado vacuno de un año cumplido, que está en su segundo año (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 119, h. 340, y E. Lane, *Arabic-English Lexicon,* New York, 1955, I, pág. 295, s.v.).

171 مسنّة = de edad avanzada. Animal que inicia su tercer año de vida (cf. *al-Muwaṭṭa'*,ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 259), en su tercer o cuarto año según A. Abdurrahman Bewley (*al-Muwaṭṭa' of Imam Malik,* translated by, London, 1989, pág. 99). P. Longás (*Vida religiosa de los moriscos,* pág. 238) y al-Qayrawānī (*Risāla*, ed. L. Bercher, pág. 137) hablan de un animal de cuatro años.

Capítulo del azaque del oro y la plata

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el azaque del oro y la plata es que ambos deben juntarse para ese fin. Quien tenga diez mizcales[172] de oro y un *wazn*[173] de plata debe cumplir el azaque tributando de cada uno la cuarta parte del diezmo. Si lo que tiene es inferior a esta cantidad, no tiene que cumplir con el azaque. En lo que sobrepase se sigue la misma cuenta: por cada cuarenta mizcales de oro, entregue uno, y por cada cuarenta dinares de plata, un dinar[174]. Quien tenga plata pero no oro, debe dar por dos *wazn,* cinco dirhemes canónicos[175]. Si su plata no llegara a

---

172 Unidad ponderal que se aplica al peso del dinar legal, es decir, peso teórico que debe tener la moneda de oro en el sistema monetario islámico. Según la doctrina tradicional, equivale a 10 dirhemes o a 1/10 de *wazn* de plata. Pesa 4,25 gramos, 10/7 del dirhem o 1/4 de onza (*ūqiyya*). Como peso canónico equivale aproximadamente a 100 *ḥabba* o granos (*vid.* W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* Ed. Brill, Leiden, 1970; *EI²,* II, págs. 305-307, s.v. "dīnār", art. de G. C. Miles; A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los ss. XII y XIII*; F. Mateu y Llopis, *Glosario hispánico de numismática,* CSIC, Barcelona, 1946, págs. 133-134, y J. Pellicer, "Dirhems de al-Andalus", *I Jarique de estudios numismáticos hispano-árabes,* Zaragoza, 1986).

173 Unidad de peso usada sobre todo para metal precioso. Equivale a 100 dirhemes de plata canónicos = 10 mizcales de oro. Pesa 312,5 grms. ó 2,5 onzas (*awāq, vid.* W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* Ed. Brill, Leiden, 1970, s.v. *ūqiya,* págs. 34-35). "Guezna" = marco de plata, en P. de Alcalá (*vid.* F. Corriente, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá,* Madrid, 1988, pág. 216).

174 Unidad de oro en el sistema monetario del Islam. Su unidad de peso es el mizcal. Aquí tiene sentido ponderal, expresa el peso legal en referencia a los pesos tradicionalmente admitidos como los de La Meca en los primeros tiempos del Islam. Pesa 4,233 gramos, 65,3 granos o 1/4 de onza. La correspondencia de peso entre el dinar de oro y el dirhem de plata canónicos admitida por los juristas es de 10 por 7. La tasa de equivalencia legal es 1 dinar = 10 dirhemes; esto por lo que se refiere al azaque, ya que para otros asuntos jurídicos es 1 = 12, según la doctrina mālikí (*vid.* R. Brunschvig, "Conceptions monétaires chez les juristes musulmans (VIIIᵉ-XIIIᵉ siècles)", en: *Etudes d'Islamologie,* Paris, 1976, II, págs. 271-301; *EI²,* II, págs. 305-307, art. de G. C. Miles; F. Codera, *Tratado de numismática arábigo-española,* Madrid, 1879, págs. 46-47 y 53; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* Ed. Brill, Leiden, 1970; F. Mateu y Llopis, *Glosario hispánico de numismática,* CSIC, Barcelona, 1946, pág. 43, y J. Vallvé, "Notas de metrología hispanoárabe. III: pesos y monedas", *Al-Qanṭara,* V (1984), págs. 147-167).

175 El dirhem es la unidad monetaria de la plata en el Islam. Como unidad de peso teórica equivale a 1/10 mizcal o dinar (en el azaque) = 1/100 *wazn* = 1/40 *ūqiyya* u onza. Lo mismo que el dinar, aquí se usa como ponderal y haciendo referencia al peso y equivalencia que se supone tenía en los primeros tiempos del Islam. El canónico es el que pesa 45,83 granos ó 2,97 gramos, es decir, 7/10 de mizcal. La tasa de cambio legal entre el dinar y el dirhem en tiempos de Mahoma es de 10 dirhemes por 1 dinar (*vid.* W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte,* Ed. Brill, Leiden, 1970, 1-8; M. Muhsin Khan, *The translation of the meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Lahore, 1976; H. Sauvaire, "Matériaux pour servir a l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *Journal Asiatique,* 1879-87; J. Vallvé, "Notas de metrología hispano-árabe. III: pesos y monedas", *Al-Qanṭara,* V (1984); F. Mateu y Llopis, *Glosario hispánico de numismática,* CSIC, Barcelona, 1946, pág. 50; J. Pellicer, "Dirhems de al-Andalus", *I Jarique de estudios numismáticos hispano-árabes,* Zaragoza, 1986; G. S. Colin, *Un manuel hispanique de ḥisba,* 1931; *EI¹,* I, págs. 1005-1006, s.v. "dirhem", art. de E. V. Zambaur; del mismo, "kayl", pág. 682, y *EI²,* II, págs. 328-329, s.v. "dirham", art. de G. C. Miles).

dos *wazn,* no le obliga el azaque. Quien posea oro y no plata, debe entregar por veinte mizcales, medio mizcal. Si tiene diecinueve mizcales de oro y diez dirhemes canónicos de plata, cumpla el azaque. Si su fortuna fuera inferior a esta cifra en medio dirhem o similar, no tiene que cumplir el azaque. Así mismo, si posee dos *wazn* menos diez dirhemes canónicos y un mizcal de oro, debe cumplir el azaque. Y, si sus bienes fueran inferiores a esta cifra en medio dirhem o algo así, no le afecta el precepto del azaque.

Capítulo del azaque del almacenista [176]

ᶜAlī dijo: La *sunna* para quien compra mercancías y las almacena esperando sacarlas al mercado es que no le obliga el azaque hasta que venda algo de ellas por valor de veinte mizcales de oro o dos *wazn* de plata. Cuando haya vendido la cantidad por la que le es obligatorio pagar el azaque, páguelo. Por aquello que venda además, sea poco o mucho, pague el azaque según esta relación: por cada dirhem justo, un grano [177] de plata.

Quien tenga una deuda pendiente con otro no debe cumplir el azaque hasta que la haya cobrado. Una vez cobrada la deuda, pague el azaque por ella sin esperar para eso un año.

El que tenga cereales obtenidos con sus yuntas, habiendo pagado el azaque al obtenerlos y espera sacarlos al mercado, aunque esto se prolongara durante veinte años o más, no tiene por ellos ni por su valor ningún deber cuando los venda, hasta haber disfrutado de su valor durante un año desde el momento de su percepción. Siendo dos *wazn* o más, cumpla el azaque del valor pagando la cuarta parte del diezmo. Si lo gasta antes del año, no debe pagar nada. Lo mismo se aplica para todo aquello en lo que es obligatorio el azaque y cuya cosecha llegue a lo que hemos dicho para los cereales.

Capítulo del azaque del administrador

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el azaque del administrador consiste en que él mismo fije un mes del año para evaluar todas las mercancías que tiene para administrar y añada a su valor todo el dinero efectivo que posee. Si todo esto equivale a dos

---

176 المحتكِر = el que hace acopio o monopoliza.

177 حبّة = grano, unidad de peso utilizada para el oro y la plata, es pues un peso de moneda. Aunque se establece que sea un grano de cebada mediano, su peso varía. Según la tradición canónica, 1 *ḥabba* = 1/100 *miṯqāl,* con lo que pesaría 0,0446 gramos. Partiendo de los distintos pesos del mizcal en varios lugares, se obtienen distintos valores para el peso del grano, que pueden redondearse en 0,05 gramos (*vid.* W. Hinz, *op. cit.,* págs. 13-14; J. Vallvé, *op. cit.*; J. Pellicer, *op. cit.,* y *EI²*, III, págs. 185-186, art. de E. V. Zambaur).

wazn de plata o veinte mizcales de oro, debe cumplir el azaque. Si su fortuna fuera inferior a esta cantidad, no le obliga el azaque. En lo que sobrepase esta cifra, tribute por cada dirhem justo un grano de plata y por cada mizcal, el cuarto del diezmo del valor del mizcal.

Quien tenga una deuda de un rico de fiar, que la cuente junto con lo que tiene en su poder y saque su azaque de esto. Por la deuda que no sea sobre rico ni de fiar, no debe cumplir el azaque hasta cobrarla; pague su azaque en el momento en que la cobre.

Capítulo de la percepción del azaque

No se entregue el azaque a judíos, cristianos ni zoroástricos [178]; quien les haya dado alguna cosa no cumple, sino que debe extraer algo igual a lo que les entregó y repartirlo entre los musulmanes. No se dé tampoco el azaque al siervo ni al *mukātab* [179] ni a la esclava ni a la *umm walad* [180], aunque fueran musulmanes. Nadie dé el azaque a su padre ni a su madre, a su hijo ni a su hija ni a su mujer, y, si lo hizo siendo responsable, páguelo otra vez y délo donde debe, es decir, a los pobres e indigentes, salvo aquellos que hemos mencionado.

Capítulo de lo exento de azaque

ᶜAlī dijo: La *sunna* es que no se debe pagar azaque por los caballos, las yeguas, los mulos, los burros, los siervos, los criados, la miel ni las alhajas que se usan. En cuanto a las alhajas que no se ponen y que su dueño sólo las hace para escapar del azaque, obligan a cumplirlo pesándolas cada año y tributando un cuarto de su diezmo. Tampoco hay que cumplir el azaque por el azafrán, el azafrán rumí, el lino,

---

178 مجوس = magos, adoradores del fuego, seguidores de Zoroastro. Por extensión, el término se aplicó, además de a los persas, a otros pueblos que por su religión no se encuadraban en la categoría legal de "gentes del libro" (judíos y cristianos), pero tampoco en la de infieles (*vid. EI²*, V, s.v. "madjūs", págs. 1105-1114, art. de M. Morony).

179 Esclavo cuya emancipación se ha pactado por *mukātaba* (manumisión por contrato); el dueño le concede la libertad a cambio del pago de una cantidad convenida en unos plazos también concertados por ambas partes. Hasta pagar todo, su condición general es de esclavo, pero tiene un *status* especial, no puede ser alienado y tiene libertad para administrar sus bienes (*vid.* J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, págs. 42, 125, 129, 135, 136, 158, 174 y 186).

180 Esclava concubina que tiene un hijo del dueño; desde ese momento goza de una situación legal de favor, por la cual no puede ser alienada. Adquiere su libertad al morir el amo (*vid.* J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, págs. 129, 135, 166, 169, 178 y 186).

el algodón, la seda ni por ninguna hortaliza, higos, granadas, melocotones, peras, manzanas, ciruelas, membrillos ni campos de cohombros. Tampoco por las perlas, las gemas, la espada guarnecida ni la plata que haya en los coranes ni por el anillo personal ni la alhaja rota cuyo dueño quiera arreglarla.

Capítulo de las alhajas por las que es obligatorio el azaque

ᶜAlī dijo: Es obligatorio el azaque por las sillas de montar adornadas, la brida adornada, las espuelas adornadas y las vasijas de oro o plata, ya que no se permite al musulmán servirse de esto porque es derroche y Dios no ama a los derrochadores.

Capítulo del azaque de la ruptura del ayuno

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el azaque del desayuno de *ramaḍān* es que es obligatorio para todo musulmán, libre o siervo, varón o hembra, dar un *ṣāᶜ* [181] de trigo, de cebada o de dátiles; que la gente de cada pueblo entregue de lo que come. Por quien nazca y quien muera el día de la ruptura del ayuno, debe tributarse este azaque. Quien haya descuidado esta limosna del desayuno y no la haya entregado tiene la deuda hasta que la pague por los años pasados.

Los sabios consideraron preferible entregar el azaque del desayuno antes de salir al oratorio, según las palabras de Dios, Honrado y Excelso: "Se salva quien da el azaque, invoca el nombre de su Señor y reza".

Capítulo de aquel a quien no le obliga el azaque del desayuno

ᶜAlī dijo: Nadie debe cumplir el azaque del desayuno por los siervos de sus siervos ni los siervos por sus siervos. Únicamente debe uno pagar el azaque de la ruptura del ayuno por sus siervos, no por los siervos de sus siervos. Tampoco hay que entregarlo por el asalariado ni el asalariado por él mismo, ni por el huérfano ni el huérfano por sí mismo. Además, el hombre no debe pagarlo por el esclavo de su mujer, a menos que le sirva a él y le sea indispensable; pague la mujer por sus siervos si no han estado al servicio de su marido. El hombre debe pagar el azaque

181 Medida de capacidad que equivale a 4 almudes canónicos o a $^1/_{60}$ *wasq*. Pesa 3 kgs. de trigo aproximadamente, lo que supone una capacidad de 4,2 litros (*vid.* W. Hinz, *op. cit.*, pág. 51; J. Vallvé, *Al-Andalus*, XLII, 1977, págs. 75-76, y M. Muhsin Khan, *op. cit.*).

del desayuno por su mujer, aunque ella sea rica, y debe pagarlo por sus padres, si ellos no tienen medios, también por sus hijos varones hasta que lleguen a la mayoría de edad, por sus hijas hasta que se casen y consumen el matrimonio con ellas sus maridos y por todos aquellos cuya alimentación está legalmente obligado a cubrir.

Capítulo de los bienes de los siervos por los que no se paga azaque

ᶜAlī dijo: Los siervos no deben pagar azaque por ninguno de sus bienes, sembrados, viñas, ganados, oro y plata que posean ni por lo relacionado con los negocios que gestionen, mientras no sean liberados. Al emanciparse y cuando haya pasado un año, paguen el azaque, si es que está en su poder aquello por lo que debe pagarse. Caso aparte son los cereales y los frutos, pues, si fueron liberados antes de granar ésos o de ser evaluados los frutos, si llegan a cinco *wasq,* deben pagar el azaque por ellos. Si han sido liberados después de que la cosecha estuviera en sazón y de que se viera el buen estado de los frutos, no deben pagar el azaque por nada de esto.

Así mismo, el hombre libre que muere dejando un sembrado que no ha entrado en sazón o unos frutos cuya validez no se ha manifestado, cuando los herederos lo cosechen, aquel cuya parte llegue al mínimo imponible del azaque [182], páguelo; si no llega, no tiene el deber del azaque. Pero, si muere cuando su sembrado está en sazón y el buen estado de sus frutos se aprecia, el azaque se extraerá antes del reparto entre los herederos, si hay en total cinco *wasq,* y lo que quede después será distribuido entre los herederos.

Tampoco es obligatorio pagar el azaque por los bienes del cristiano, como en el caso del siervo, hasta que se haga musulmán. Cuando se convierte es tal como el siervo cuando es liberado en todos los bienes sujetos al pago del azaque.

---

182 Es decir, cinco *wasq* = 971,5 Kgs. aproximadamente ó 1.261,75 litros.

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad
y a los suyos

Capítulo del precepto del ayuno

ᶜAlī dijo: Dios, Bendito y Exaltado, dijo: "El mes de *ramaḍān* es aquel en el que se reveló el Corán como guía para las gentes y como pruebas de la Guía y de la Distinción. Aquel de vosotros que esté presente ese mes, que ayune. Quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días".

La *sunna* en esto es que no se ayune hasta ver la luna nueva de *ramaḍān*[183] ni se rompa el ayuno sino al ver la luna nueva de *šawwāl*[184]. Si os estuviera oculta por las nubes, completad treinta días por *šaᶜbān*[185] y después ayunad *ramaḍān*. Si también os estuviera oculta la luna de *šawwāl*, cumplid treinta días para *ramaḍān* y después romped el ayuno.

Quien haya comido o bebido o haya tenido relación sexual con su mujer durante el día en *ramaḍān*, por negligencia u olvido, debe cumplir su ayuno de ese día cuando termine *ramaḍān* con otro día en su lugar. A quien haya comido o bebido o mantenido relaciones con su esposa deliberadamente en *ramaḍān*, siendo de día, le son obligatorias, al acabar *ramaḍān*, la satisfacción y la expiación. La satisfacción consiste en ayunar un día en lugar del que anuló. La expiación, en liberar a un siervo o ayunar durante dos meses seguidos o dar de comer a sesenta pobres. En cuanto a su mujer, si estuvo de acuerdo con él en tener relaciones en *ramaḍān*, siendo de día, tal como hemos expuesto, debe ayunar un día y liberar a un siervo o ayunar dos meses seguidos o dar de comer a sesenta pobres. Pero, si ella no cedió de buena gana, sino que él la obligó, que ella satisfaga un día de ayuno y que su marido expíe por ella.

---

183 Noveno mes del año lunar islámico, el único mencionado en el Corán. Durante este mes se prescribe el ayuno. Como todos los momentos destacados en el calendario musulmán, conmemora un hecho de la divinidad que afecta a los hombres, éste, la revelación del Corán a Mahoma por intermedio del arcángel Gabriel, concretamente en la llamada "Noche del Destino" (*Laylat al-Qadr*) que corresponde a la del día 27. Además, en este mes tuvo lugar la primera gran batalla de los musulmanes con la ayuda divina, la de Badr, cuyo resultado fue tan decisivo para la posterior expansión del Islam.

184 Décimo mes del calendario lunar islámico. Según la tradición, es uno de los cuatro meses sagrados que cita el Corán; en él se recomiendan unos días de ayuno.

185 Octavo mes del año lunar islámico. Los días centrales de este mes tienen un significado religioso especial.

Capítulo de la comida de madrugada [186] **en *ramaḍān***

ᶜAlī dijo: La *sunna* establece que en *ramaḍān* se coma al alba para resistir el ayuno, pues el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, comía al alba y ordenó obrar así. Si uno come al alba en la oscuridad de la casa o de las nubes y, cuando termina su comida, sale y ve o se despejan las nubes, deduciéndose que ha comido después del alba, debe completar el ayuno de ese día y restituirlo cuando acabe *ramaḍān*.

Asimismo, si piensa que ha atardecido y se ha puesto el sol y rompe el ayuno, resultando después evidente que el sol no se había puesto, debe satisfacer ese día.

Quien come al alba dudando y dice una vez: "ya ha salido el alba" y otra: "aún no ha salido", pero come teniendo esa duda, no tiene sino que pagar con otro día en su lugar. Si rompe el ayuno al ponerse el sol dudando y diciendo: "el sol se ha puesto" o "todavía no se ha puesto", y come con esa duda, debe cumplir por ello la satisfacción y la expiación.

Capítulo de lo que anula el ayuno

ᶜAlī dijo: El que tose en *ramaḍān* y le sale una flema llegando a un lugar en que pueda expulsarla y no lo hace, sino que se la traga, anula su ayuno y debe satisfacer un día. Asimismo, si exagera la inspiración [187], estando ayunando, y le entra agua por la nariz hasta llegar a la garganta y se la traga, debe compensar un día, porque la *sunna* establece que el ayunante no exagere la inspiración.

Si uno piensa en su mujer o en otra y tal pensamiento persiste hasta llegar a excitarse sexualmente y a tener secreción prostática, debe restituir un día. Asimismo, si uno mira a su mujer y mantiene la mirada hasta excitarse y segregar, debe compensar un día. Si eyacula debe cumplir la satisfacción de un día y la expiación.

Algunos sabios dijeron que la calumnia anula el ayuno, según las palabras de Dios, Glorioso y Excelso: "¡No murmuréis los unos contra los otros! ¿Alguno de vosotros querría comer la carne de su hermano muerto? La rechazaríais".

---

186 سحور = comida hecha antes del alba durante el mes del ayuno. En manuscritos aljamiado-moriscos se aplica el mismo nombre a la comida del comienzo de la noche, de donde procede el verbo "sahorar" con el sentido de comer en *ramaḍān* dentro del tiempo en que está permitido (*vid.* P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, pág. 223, n.).

187 استنشاق الا = hacer llegar el agua al interior de la nariz (cf. *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 33). Se trata de limpiar los orificios de la nariz aspirando agua por ellos y echándola luego, que es uno de los actos obligatorios por *sunna* en la ablución ritual menor (*vid. supra*).

Capítulo de lo que no anula el ayuno

ᶜAlī dijo: Si uno echa una mirada a su mujer o a otra y luego aparta la vista de ella, pero, aunque no mantenga su mirada, llega a tener secreción prostática, ello no afecta para nada a su ayuno. Igualmente, si le viene a las mientes su recuerdo y aparta tal pensamiento sin continuarlo pero tiene secreción prostática, no pasa nada a su ayuno. Asimismo, si uno besa a su mujer o la toca con las manos, y ello estando ayunando, y no tiene secreción ni se excita sexualmente por ello, no afecta en nada a su ayuno, pero debe hacer ablución ritual en todo esto.

Si echa una mirada y no sigue o tiene un pensamiento y no lo mantiene pero eyacula, no tiene sino que satisfacer un día. Por el contrario, si mira y mantiene la mirada o piensa y continúa el pensamiento hasta eyacular, debe la satisfacción y la expiación.

Capítulo de la ruptura del ayuno por enfermedad o viaje

ᶜAlī dijo: Dios, Bendito y Exaltado, dijo: "Quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días". La *sunna* en este asunto es que, cuando el hombre o la mujer estén enfermos y no puedan ayunar por la gravedad de su enfermedad, les está permitido romper el ayuno, tal como dijo Dios, Glorioso y Excelso. Y quien esté de viaje no hay prevaricación en ello, le está permitido romper el ayuno y abreviar la oración si el viaje es de más de cuarenta y ocho millas[188], entonces el ayunante debe romper el ayuno. En cuanto al viaje de cuarenta y ocho millas, prevarica en él contra Dios, Glorioso y Excelso, pues no debe romper el ayuno ni abreviar oración. Quien salga a un viaje en que no deba romper el ayuno, debido a su cercanía, y lo rompe y abrevia la oración, debe restituir el ayuno y repetir la oración en su momento o después. Si vuelve de un viaje por la noche y piensa que debe romper el ayuno y amanece desayunado con los suyos, sólo debe satisfacer un día en su lugar.

Si uno dice: "mañana tendré fiebre", siendo *ramaḍān*, y amanece con intención de no ayunar, debe por ello cumplir la satisfacción y la expiación, tanto si tuviera fiebre como si no. Asimismo, si la mujer dice: "mañana tendré la menstruación" y amanece con intención de no ayunar, debe la satisfacción y la expiación, tanto si menstruó como si no. Y quien dice: "viajaré mañana" y amanece desayunado con su gente y sale de viaje después, debe cumplir la satisfacción y la expiación.

---

188 ميل = milla, medida de longitud que equivale a 4.000 codos canónicos o a unos 2 Kms. aproximadamente (*vid.* W. Hinz, *op. cit.*, pág. 63).

Capítulo del precepto de la peregrinación

Dijo ᶜAlī: Dios, Bendito y Exaltado, dijo: "Dios ha impuesto a los hombres el deber de la peregrinación al Templo para quien pueda conseguir un sistema de hacerla; quien no crea en este precepto, sepa que Dios puede prescindir de todos".

ᶜAlī, que en paz descanse, dijo: Me transmitió Aḥmad bn Ḫālid de ᶜAlī bn ᶜAbd al-ᶜAzīz de Abū ᶜUbayd que dijo: Me transmitió Isḥāq bn Sulaymān de Ḥanẓala bn Abī Sufyān de ᶜIkrima bn Ḫālid que oyó a ᶜAbd Allāh bn ᶜUmar decir: Oí decir al Profeta, Dios lo bendiga y lo salve: "El Islam se levanta sobre cinco pilares: la profesión de fe que consiste en decir «No hay más dios que Dios y Muḥammad es su enviado», cumplir la oración, dar la limosna legal, ayunar en *ramaḍān* y peregrinar a la Kaᶜba".

La *sunna* en la peregrinación consiste en hacer acopio de la riqueza permitida para llegar a Dū l-Ḥulayfa [189], donde se hacen las abluciones mayores y se visten las ropas sagradas del peregrino. Después uno hace la oración preceptiva que corresponda o alguna voluntaria si no es tiempo de ninguna obligatoria, luego entra en el estado sacro de la peregrinación alzando la voz al decir la invocación: «¡Heme aquí, Dios mío! ¡Heme aquí! No tienes copartícipe. ¡Heme aquí! Alabado y honrado seas. Tuyo es el poder y no lo compartes con nadie» [190]. Después sigue así hasta llegar a La Meca [191] y da la vuelta a la Kaᶜba [192] siete veces y besa la piedra negra si puede hacerlo o la toca con la mano o hace ademán de tocarla cuan-

189 Localidad asignada tradicionalmente para que los peregrinos a La Meca procedentes de Medina o lugares más occidentales tomen la vestidura y el estado sacro o *iḥrām*. El actual Abār ᶜĀlī, a una decena de Kms. de Medina (*vid. al-Muwaṭṭaʾ*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 330, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, págs. 133-134).

190 Sobre esta fórmula conocida como *talbiya*, véase *al-Muwaṭṭaʾ*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 331, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 134, y *EI*[1], VIII, pág. 640, art. de A. J. Wensinck.

191 Una de las ciudades santas del Islam y lugar de peregrinación. Es la cuna de Mahoma y la sepultura de varios profetas. Lugar de residencia de Ismael y sus descendientes y elegido por Dios para la revelación, en él reina la tregua divina. Los límites de la zona consagrada en torno a la ciudad están marcados por pilares de piedra, quedando prohibido rebasarlos a los no musulmanes e imponiendo restricciones a quien entre en ella (*vid.* M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pélerinage de la Mecque*, París, 1923).

192 Edificio de piedra de forma más o menos cúbica, situado en la Gran Mezquita de La Meca, que conserva en su interior la venerada piedra negra. Es el primer santuario del Islam al que los musulmanes de todo el mundo peregrinan una vez en su vida y al que orientan sus oraciones diarias. Era lugar de culto ya en época preislámica, pero luego pasó a ser exclusivamente musulmán. Según la tradición, Abraham construyó este templo, el primero establecido en la tierra, y organizó los ritos de peregrinación a él. Se le dan también los nombres de "Casa de Dios", "Casa Sagrada" y "Casa Antigua". Su visita constituye el primer y el último acto de la peregrinación musulmana. Como lugar santo, símbolo de la unidad del pueblo musulmán, de la gracia y de la adoración de Dios, goza de gran veneración (*vid. EI*[2], IV, págs. 331-337, art. de A. J. Wensinck y J. Jomier).

do está frente a ella y después coloca su mano en la boca sin besarla. Cuando lo ha hecho siete veces, ora haciendo dos prosternaciones.

Después sale hacia Ṣafā y Marwa[193] y recorre la distancia entre ambas siete veces. Luego se va a Minà[194] el *yawmu t-tarwiya*[195], que es el día anterior al de *ᶜarafa*[196] y pasa allí la noche. Cuando sale el sol del *yawmu ᶜarafa*, sigue con la gente hacia el monte ᶜArafa y, al declinar el sol, cumple en comunidad la oración del mediodía y la de la tarde juntándolas a primera hora del mediodía. Después hacen un alto en esta estación y se ponen de cara a la Kaᶜba invocando y rogando a Dios, Glorioso y Excelso, hasta que se pone el sol. Luego siguen hasta Muzdalifa[197], conocida como *al-Mašᶜar al-Ḥarām*, y hacen allí la oración del ocaso y la última de la noche juntas. Si uno hizo la oración de la puesta del sol en su hora en ᶜArafa, debe volver a hacerla en Muzdalifa, según dijo el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, a Usāma bn Zayd cuando le mencionó la oración y le dijo: "Tienes ante tí la oración". Y el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, llegó a juntar la ora-

---

193 Son dos colinas de La Meca situadas al este y fuera del recinto sagrado de la Gran Mezquita. Uno de los ritos de la peregrinación, tanto de la mayor (*ḥaǧǧ*) como de la menor (*ᶜumra*), es el recorrido ritual que se efectúa siete veces entre ambas (*sa'ī*) (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 365 y 372, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, págs. 147 y 159).

194 Lugar situado en las cercanías de La Meca, en el camino a ᶜArafāt. Es un punto importante en la peregrinación; aquí cumplen los peregrinos en su primera visita la plegaria del día de *tarwiya* y pasan una noche; en la segunda realizan la inmolación de las reses consagradas y permanecen dos o tres días practicando el rito de arrojar piedras.

195 "El día de abrevamiento", porque en él los peregrinos beben agua del pozo de Zamzam (*vid.* P. Longás, *op. cit.*, pág. 253) o "día del aprovisionamiento de agua" en vistas a la estación de ᶜArafāt (*vid.* al-Qayrawānī, *Risāla,* pág. 344, n. 87), quizás como residuo de un antiguo rito de lluvia. Es el octavo día del mes de Dū l-Ḥiǧǧa y primero de la peregrinación ritual a La Meca (*vid. EI¹,* Ed. Brill, Leiden, 1987, VIII, s.v. "tarwiya", pág. 681, R. Paret; III, s. v. "ḥadjdj", págs. 196-201, A. J. Wensinck, y *EI²*, Ed. Brill, Leiden, 1971, III, s.v. "ḥadjdj", págs. 33-40, A. J. Wensinck, J. Jomier y B. Lewis).

196 Llanura situada a 21 Kms. al este de La Meca, fuera del territorio sagrado y limitada al norte por la cadena montañosa de al-Ṭā'if. Es el lugar donde tienen lugar las ceremonias centrales de la peregrinación; concretamente, en una pequeña colina situada en su extremo nordeste (*Ǧabal ar-Raḥma)* se realiza la oración del mediodía y se pronuncia el sermón al principio de la tarde del *yawmu ᶜarafa* (el noveno día de Dū l-Ḥiǧǧa) y en la llanura, el *wuqūf* o "alto", donde permanecen los peregrinos en asamblea ritual ocupados en invocaciones y plegarias hasta después de la puesta del sol de ese día (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 388-389 y 400, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 164). La colina debió de ser un santuario preislámico (*vid. EI²,* I, s.v. "ᶜArafa", págs. 623-624, A. J. Wensinck y H. A. R. Gibb; *EI²*, III, s.v. "ḥadjdj", pág. 37, A. J. Wensinck y J. Jomier, y D. Santillana, Il *"Muhtaṣar" o Sommario del Diritto Malechita di Halīl ibn Isḥāq,* Milán, 1919, I, pág. 260).

197 Estación de la peregrinación situada entre ᶜArafāt y Minà donde se hacen juntas las dos últimas oraciones del día 9 de Dū l-Ḥiǧǧa y se pernocta (*vid.* M. Muhsin Khan, *The translation of the meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* s. v.; *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 388-389, y ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 165, y ᶜAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-ḥaǧǧ al-mabrūr,* Dār al-Šaᶜb wa Miṣr li-ṭ-ṭayarān).

ción del ocaso y la de la noche en Muzdalifa. Quien hace una parada en ᶜArafa antes de salir el alba del *yawmu n-naḥr*[198], cumple la peregrinación, pero quien pierde la estación de ᶜArafa hasta la salida del alba del *yawmu n-naḥr*, pierde la peregrinación. Durante la noche que pasan en *al-Mašᶜar al-Ḥarām,* recogen piedras, setenta guijarros para tirarlos y, cuando sale el alba del *yawmu n-naḥr*, hacen la oración de la madrugada al comienzo del alba. Después se detienen en la estación de *al-Mašᶜar al-Ḥarām* rogando y suplicando a Dios, Bendito y Exaltado, hasta poco antes de salir el sol.

Después van a *ǧamrat al-ᶜAqaba*[199] y allí tiran siete guijarros exclamando al tirar cada uno «Dios es grande». Luego llegan a Minà y a continuación hacen las inmolaciones y se afeitan o cortan el cabello y ya les está permitido todo lo que estaba prohibido al peregrino, excepto las mujeres y el perfume. Después se alejan hacia la Kaᶜba y hacen siete veces la circunvalación de *ifāḍa*[200] alrededor de ella. Esta circunvalación es irreemplazable de forma que el que olvidara hacerla o la omitiera por ignorarlo, debe volver desde su país y cumplirla. Cuando han hecho la circunvalación de *ifāḍa* en torno a la Kaᶜba siete veces, cumplen oración con dos inclinaciones y luego vuelven a Minà. Quien ha hecho la circunvalación de *ifāḍa* ya no debe dar las vueltas rituales entre Ṣafā y Marwa, a menos que no las diera al entrar por primera vez en La Meca. Después vuelven a Minà para la lapidación de las *ǧimār*[201] y ya les están permitidos las mujeres y el perfume. Allí permanecen tres días[202], tirando cada día veintiún guijarros y exclamando «Dios es grande» en cada tirada, que tiene lugar después de declinar el sol y antes de la oración del mediodía[203]. "Quien los reduzca a dos días no hace mal; como tampoco quien se demore", les permitió Dios. El que quiera, permanezca dos días apresurándose o tres retrasándose. Luego se despiden de la Kaᶜba, según dijo Dios, Glorioso y Excelso: "Luego, la inmolación tendrá lugar en el Templo Antiguo", y ya está completa su peregrinación, si Dios quiere.

---

198 Décimo día de Dū l-Ḥiǧǧa. En él los peregrinos realizan el sacrificio ritual en Minà y los demás musulmanes en sus domicilios, para conmemorar el sacrificio de Abraham.

199 Se trata de una construcción con forma de pilar, adosada a la montaña en la salida occidental del valle de Minà. En ella tiene lugar una de las paradas de la peregrinación donde se realiza el rito de lanzar piedras. Según la tradición, Mahoma celebró en este sitio reuniones secretas con medineses durante las peregrinaciones de los años 621 y 622 (*vid. EI²*. I, pág. 324, s.v. "al-ᶜaḳaba", art. de W. Montgomery Watt; II, págs. 449-450, s.v. "al-ḏjamra", art. de Fr. Buhl y J. Jomier, y III, págs. 33-40, s.v. "ḥaḏjdj", art. de A. J. Wensinck, J. Jomier y B. Lewis).

200 Se trata de una vuelta ritual en torno a la Kaᶜba de los peregrinos en masa.

201 Plural de *ǧamra.* Son los tres pilares de Minà que simbolizan a Satanás y a los que los peregrinos a La Meca arrojan las piedras en las lapidaciones rituales.

202 Son los *ayyāmu t-tašrīq,* del 11 al 13 de Dū l-Ḥiǧǧa, los tres días que siguen a la Pascua Grande o Pascua del Sacrificio.

203 Entre el mediodía y la puesta del sol, según *EI²,* III, pág. 38, s.v. "ḥaḏjdj"; después del mediodía, según *al-Muwaṭṭaʾ*, ed. ᶜAbd al-Laṭīf, pág. 167.

ᶜAlī dijo: Me transmitió Wasīm bn Saᶜdūn de Muḥammad bn Waḍḍāḥ de Yaḥyà bn Yaḥyà de Mālik bn 'Anas de Sumay mawlà de Abū Bakr de Abū Ṣāliḥ as-Sammān de Abū Hurayra que el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, dijo: "La peregrinación menor[204] supone la expiación de lo que hay entre una y otra y la piadosa peregrinación no tiene otra recompensa que el Paraíso"[205].

Capítulo de la usura

ᶜAlī dijo: Dios, Bendito y Exaltado dijo: "Quienes comen de la usura no se incorporarán el día del Juicio, sino como se incorpora aquel a quien le ha dañado, tocándole, Satanás. Eso porque dicen: «La venta es semejante a la usura». Pero Dios ha declarado lícita la venta y ha prohibido la usura".

ᶜAlī bn ᶜUbayd dijo: Me transmitió Saᶜīd bn ᶜUṯmān de Ibn Waḍḍāḥ de Ibn Abī Šayba de Muᶜāwiya bn Hišām de ᶜAmr bn Rāšid de Yaḥyà bn Isḥāq de al-Barā' bn ᶜĀzib que dijo el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve: "Hay setenta y dos clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre y la peor es como si uno violase el honor de su hermano".

Dijo ᶜAlī bn ᶜUbayd: Me transmitió ᶜUbayd Allāh bn Yaḥyà de su padre de Mālik bn 'Anas de Ibn Šihāb de Mālik bn 'Aws que oyó decir a ᶜUmar bn al-Ḫaṭṭāb, Dios lo tenga en su gloria, que dijo el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve: "El dar oro por plata, trigo por trigo, dátiles por dátiles y cebada por cebada es usura si no es trueque simultáneo[206]".

Dijo ᶜAlī: Me transmitió Saᶜīd bn ᶜUtmān de Ibn Waḍḍāḥ de Ibn Abī Šayba de Wakīᶜ que dijo: Me transmitió Sufyān de Ḫālid de Abū Qilāba de Abū l-'Ašᶜaṯ de ᶜUbāda bn aṣ-Ṣāmit que el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, dijo: "El oro por oro, la plata por plata, el trigo por trigo, la cebada por cebada, los dátiles por dátiles y la sal por sal será en la misma cantidad[207], igual por igual y de mano a mano[208]. Si son géneros diferentes vendedlos como queráis, siempre que sea de mano a mano".

---

204 *Vid. EI²*, VIII, s.v. "ᶜumra", págs. 1016-1018, R. Paret.

205 *Ḥadīṯ* recogido en *al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 346.

206 هاء وهاء = toma y daca, al instante, sin que medie intervalo de tiempo por ninguna parte. Tiene el sentido de que uno dice "toma" y el otro dice "toma" (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 637, n.).

207 مثلا بمثل = tal por tal, semejante por semejante, equivalentes, iguales en cantidad (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 631 y 634, n.).

208 يدا بيد = de mano a mano, al contado, de entrega inmediata los dos artículos del cambio. Sin tiempo de por medio, al instante, al contado (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, págs. 631 y 638).

Son éstas escasas palabras, pero hay en ellas mucho saber jurídico porque a nuestro Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y lo salve, le fueron dadas todas las palabras que los sabios ponen en claro, como dijo Dios, Glorioso y Excelso: "Si lo hubieran remitido al Profeta y a quienes de ellos tienen autoridad, lo habrían sabido quienes de entre ellos deseaban averiguar la verdad". Dijo Mālik: "Los que tienen autoridad entre ellos son los ulemas y los alfaquíes".

Capítulo de la venta de alimentos y bebidas

ᶜAlī dijo: Mālik dijo: "No se haga trueque de todo aquello que sea comida y bebida, sino de mano a mano". No se permite cambiar a plazos sino el agua sola. De artículos del mismo género, no se permite cambiar dos por uno sino en mano; no se admite a plazos, excepto la sandía, el pepino, la toronja, el plátano y semejantes que no se conservan [209], pues, aun siendo del mismo género, Mālik permitió cambiarlos a razón de dos por uno en mano, pero no se permite hacerlo a plazos.

Si son géneros diferentes, no hay objeción en cambiar dos por uno, siendo de mano a mano. El trigo, la cebada y el centeno, según Mālik, constituyen un solo género y no deben intercambiarse sino en la misma cantidad y en mano.

La venta de cualquier alimento y bebida a cambio de oro o plata o cualquier otra cosa que no sea comida o bebida está permitida al contado o a plazos. No se exigirá cereal como precio de cereal. Todo lo que se compra de comida o bebida no se venda hasta haberlo cogido.

Capítulo de la venta de lo que no es alimento ni bebida

ᶜAlī dijo: Mālik dijo: "No hay objeción en vender de todo lo que no se come ni se bebe dos por uno de mano a mano, siendo de la misma especie. No es lícito venderlos a plazos, salvo si es evidente la superioridad, aun siendo de la misma especie. Si hay entre ellos una gran diferencia en bondad y maldad, entonces no hay objeción en cambiar dos por uno al contado o a plazos, a excepción del oro y la plata". ᶜAlī bn Abī Ṭālib vendió un camello suyo llamado ᶜUṣayfīr por veinte camellos adultos a plazos.

En cuanto a un camello por dos como él, sin diferencia en nobleza ni en carga, no está permitido hacerlo a plazos. Y así, todo lo demás, incluso la tierra. Lo mismo que la tela, no hay objeción en cambiar una por dos de su mismo género

---

209 Los productos de huerta (*vid. al-Muwaṭṭa'*, ed. ᶜAbd al-Bāqī, pág. 622).

de mano a mano, pero no está bien hacerlo a plazos, a no ser que su diferencia sea evidente, pues en ese caso no hay objeción en cambiarlas al contado y a plazos. Así mismo, el ganado menor y las vacas pueden cambiarse dos por uno al contado, pero no es bueno hacerlo a plazos, excepto si resulta clara la diferencia, tal como hemos descrito en el caso de un camello por veinte a plazos.

Capítulo de los alimentos y bebidas cuyo trueque no es lícito

ᶜAlī dijo: Me transmitió ᶜUbayd Allāh bn Yaḥyà de su padre Yaḥyà bn Yaḥyà de Mālik de Nāfiᶜ de Ibn ᶜUmar que el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió la *muzābana*[210], que es el cambio por medidas de dátiles frescos por dátiles secos y de uvas por pasas.

Mālik dijo: "No deben cambiarse los higos frescos por los secos ni el queso fresco por el seco ni la cecina por carne ni la leche por requesón ni el aceite por aceitunas ni el trigo húmedo por el seco ni la cebada fresca por la seca ni el requesón por manteca y, así, todo lo que sea de la misma especie en fresco y en seco no puede cambiarse uno por otro ni al contado ni a plazos, ni igual por igual ni con incremento. Si son especies diferentes, no hay inconveniente en cambiar uno por otro de mano a mano".

Capítulo de lo que no debe venderse

ᶜAlī dijo: Me transmitió ᶜUbayd Allāh de Yaḥyà de Mālik de Nāfiᶜ de Ibn ᶜUmar que el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió la venta de frutos hasta que se vea que están en buen estado.

Mālik dijo: "No se venda lo sembrado hasta que blanquee y no necesite agua ni el feto en el vientre de la madre ni nada que esté en los vientres de las hembras". Así mismo, no es lícito exceptuar nada de lo que está en las entrañas de las hembras cuando se vendan ni es lícito vender verduras hasta que se puedan arrancar sin estropearse.

No se vendan los perros, porque el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió ponerles precio y Mālik desaprobó tasar perros salvajes y domésticos.

---

210 المزابنة = venta en bloque o en el árbol sin saber con exactitud la cantidad. Se trata de un contrato de permuta que consiste en cambiar un producto cuyo número, peso o medida es conocido por otro cuyo número, peso o medida se desconoce (*vid. al-Muwaṭṭa'*, trad. A. Abdurrahman Bewley, London, 1989, p. 433). En general, es el cambio de una mercancía en la que tiene cabida el fraude por otra donde es imposible, por eso está prohibido.

Capítulo del cambio de animal por carne

ᶜAlī dijo: El Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió cambiar el animal por la carne. Mālik dijo: "La carne de camello, vaca, oveja y animales salvajes, todas ellas constituyen un solo género y no se debe cambiar una por otra sino igual por igual, peso por peso y de mano a mano, a no ser que sea poca y con prevención. Tampoco hay objeción en hacer el cambio si, aunque no se pese, se previene que sea igual por igual y de mano a mano". En cuanto a si es mucha carne, no se haga sino al peso, igual por igual y de mano a mano. De este género mencionado, no se cambie nada vivo por degollado, ya que el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió cambiar el animal por la carne.

Mālik dijo: "Todas las aves pertenecen al mismo género; no debe cambiarse una viva por otra degollada ni al contado ni a plazos". Tampoco debe intercambiarse carne de ave sino igual por igual y de mano a mano. Puede cambiarse carne de ave por carne de camello, vaca, oveja o animal salvaje en relación de dos por uno de mano a mano, pero no es bueno hacerlo a plazos. Tampoco hay objeción en cambiar un animal vivo perteneciente al género de las aves por uno degollado del otro género (el de las vacas, ovejas, camellos y animales salvajes) al contado y a plazos.

Mālik dijo: "La carne de todos los pescados es del mismo género". No debe cambiarse a razón de dos por uno ni al contado ni a plazos; puede cambiarse igual por igual y de mano a mano, pero no es bueno hacerlo a plazos. Si se cambia carne de pescado por carne de ave o de vaca, oveja, camello o animal salvaje, no hay impedimento en cambiar dos por uno al contado, pero no está bien a plazos. Si son géneros diferentes, es legal cambiar uno vivo de este género por uno degollado del otro al contado y a plazos.

No hay objeción en vender la carne cocinada con especias a cambio del animal, al contado o a plazos. También está permitido el cambio de carne guisada con especias por carne cruda a razón de dos por uno y realizándose de mano a mano, ya sea del mismo o de distinto género. No debe cambiarse la carne asada por el animal ni al contado ni a plazos, a no ser que esté asada con especias. En cuanto a la carne asada sin especias, no se cambie a razón de dos por uno del mismo género ni al contado ni a plazos.

Capítulo de lo ilícito en el préstamo sin interés[211]

ᶜAlī dijo: El Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, prohibió vender prestando. Mālik dijo: "Eso consiste en decir uno a otro: «Te compro tu artículo por tanto y tanto con la condición de que me prestes tal y tal»".

---

211 السلف = pago por adelantado, préstamo sin interés.

No está permitido que uno tome prestado cereal bajo la condición de devolverlo en otro lugar ni requerir algo mejor que lo prestado.

Tampoco es lícito tomar en préstamo una esclava ni alimentos frescos hasta que se sequen ni la tierra de la que se obtiene oro o plata o hierro. No es préstamo sin interés el que acarrea beneficio.

Capítulo de lo permitido en el préstamo sin interés

ᶜAlī dijo: La *sunna* en el préstamo sin interés consiste en que éste está permitido entre los musulmanes, pues el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, tomó prestado un camello joven y pagó con un excelente camello adulto [212].

El préstamo sin interés está permitido a plazos y sin ellos. Si uno quiere cobrarlo antes del plazo, no se le atribuye tal derecho. Si aquel que ha recibido el préstamo quiere pagarlo antes de vencer el plazo, se le concede la posibilidad legal de hacerlo, ya fuera el préstamo en dinero contante o en bienes muebles.

Si uno te debe oro o plata en concepto de préstamo sin interés y ya ha vencido el plazo, es lícito que lo tomes de él en cualquier país donde lo encuentres. Si te debe alimentos o bienes mobiliarios y ya ha vencido, no debes cogerlos sino en el lugar en que los adelantaste. Así mismo, si aquel que recibió el préstamo quiere pagarlo en un lugar distinto a donde lo tomó prestado y el dueño del préstamo se niega a cobrarlo sino donde lo prestó, tiene derecho a no percibirlo en lugar distinto a aquel en el que hizo el préstamo, a no ser que estén totalmente de acuerdo al respecto, sin condiciones por ninguna de las dos partes. Y ello porque los precios de los artículos comerciales son diferentes según los países; sólo el oro y la plata son valores objetivos en todos los sitios. Si vendes un artículo por oro o plata y luego encuentras al comprador en lugar distinto a aquel donde se lo vendiste, debes tomar de él lo que te corresponde dondequiera que lo encuentres por esas tierras de Dios, Glorioso y Excelso. Si le vendiste algo a cambio de alguna mercancía, no tienes que coger nada de él sino en el lugar donde él y tú realizasteis la venta.

Capítulo del alquiler de la tierra

ᶜAlī dijo: No está permitido arrendar la tierra por alimentos y bebidas ni por nada de lo que produce la tierra, excepto la leña, la madera, el sándalo y los árboles que no lleven fruto.

---

212 رباعيا = animal adulto que ha perdido los dientes que hay entre los incisivos y los caninos. Ms. BNM (و) dice: "de cuatro años".

Capítulo del consumo

ᶜAlī bn ᶜĪsà bn ᶜUbayd dijo: Quien consume algo ajeno que se mide o se pesa, debe pagar con algo igual, a no ser que el consumo sea a ojo, pues en ese caso debe entregar el valor que tenía el día en que lo consumió. Quien consume algo que no se mide ni se pesa, está sujeto al pago de su valor en el día en que lo consumió.

Acabado el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī con la gracia de Dios y su excelente ayuda. Dios bendiga a nuestro señor Muḥammad, a su familia y compañeros y les conceda abundante y gran salvación. Alabado sea Dios.

ÍNDICE

ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS

Recojo en índice sólo los nombres de persona, ya que los escasos topónimos que aparecen en el texto del *Muḫtaṣar* se refieren exclusivamente a lugares de la peregrinación, lugares perfectamente identificados cuya glosa se halla en nota a pie de página en la traducción. Así mismo, los nombres que pertenecen al calendario islámico y que no conviene traducir, están anotados en la traducción del texto. Son nombres relacionados con dos preceptos religiosos en los que se usa el calendario lunar islámico, el ayuno y la peregrinación. Lo mismo por lo que se refiere a los pesos y medidas: son patrones que aparecen en los capítulos del azaque y se comentan en nota en la traducción. En cuanto a las aleyas coránicas y los *ḥadīṯes*, su localización se da en las notas a la edición del texto.

Los antropónimos citados en esta obra son fundamentalmente de tradicionistas y juristas notables en el ámbito islámico. Siempre que ha sido posible aparecen identificados con su nombre completo, sigue un comentario y la referencia bibliográfica que ha servido para su identificación. Se apunta también en cada nombre la materia que transmite y quién le precede y le sigue en la cadena de transmisión en esta obra. No se incluyen los nombres habituales como Allāh, Muḥammad o el nombre del autor del *Muḫtaṣar*.

ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar (b. al-Ḫaṭṭāb)

Hijo del segundo califa del Islam, ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb. Compañero del Profeta (en el *isnād* aparece inmediatamente tras él) y una de las mayores figuras entre los primeros musulmanes. Alcanzó un alto reconocimiento y prestigio en su época por sus grandes cualidades morales. Su completa entrega a la nueva religión y la puntual observancia de sus preceptos le convirtieron en modelo para generacio-

nes posteriores. Participó en la hégira a Medina y en alguna de las primeras expediciones. En política destaca su neutralidad; ejerció alguna función administrativa, pero ninguna importante y rehusó tres veces el califato. Fue tradicionista fecundo y escrupuloso. Murió a edad avanzada el año 73 h./693 Jc. En este texto transmiten de él ʿIkrima b. Ḫālid y Nāfiʿ en materias de oración, preceptos básicos del musulmán y ventas. (*Vid. EI²*, I, págs. 55-56, art. de L. Veccia Vaglieri).

ʿAbd ar-Raḥmān (b. Awf)

Uno de los primeros musulmanes, el más notable de los Banū Zuhra de Qurayš. Emigró a Abisinia y Medina y participó en Badr y otras batallas de los inicios del Islam. Hizo gran fortuna gracias a sus dotes de hábil comerciante. Jugó un papel político fundamental en el periodo de los califas perfectos, especialmente en la nominación de ʿUṯmān. Murió hacia el año 31 h./652 Jc., a los 75 años de edad. Según la tradición, es uno de los diez a los que Mahoma prometió el Paraíso. Aquí aparece como autoridad en normas relativas a la oración practicada con lluvia y barro. (*Vid. EI²*, I, pág. 87, art. de M. Th. Houtsma y W. Montgomery Watt, y A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muḥammadan Tradition,* pág. 4).

Abū l-Aškaṯ

El nombre de este tradicionista plantea algunos problemas. Ibn Ḥaǧar habla de Abū l-Aškaṯ y añade que Ibn Fatḥūn completa el nombre con el de al-Bazzār, lo que no ha sido aceptado por aḏ-Ḏahabī. Además, en alguna ocasión aparece sin *kunya*: su hijo, que transmite de él, se llama Muḥammad b. al-Aškaṯ b. Qays (cf. Ibn Ḥaǧar, *al-Iṣāba,* IV, 44, págs. 8-9). Este al-Aškaṯ es Abū Muḥammad Maʿdīkarib b. Qays b. Maʿdīkarib, del clan de al-Ḥāriṯ b. Muʿāwiya, jefe kindí del Ḥaḍramawt. En el 631 dirigió una delegación ofreciendo la sumisión al Profeta, aunque luego se declaró en rebeldía, para ser, más tarde, perdonado por Abū Bakr. A partir de entonces aparece actuando en el ejército musulmán, participa en la campaña de Siria y en otras. Murió en Kūfa el año 40 h./661 Jc. Aquí transmite de ʿUbāda b. aṣ-Ṣāmit a Abū Qilāba una tradición profética sobre la igualdad de las prestaciones en el contrato de venta. (*Vid. EI²*, I, pág. 718, s. v. "al-Ashʿath", art. de H. Reckendorf).

Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq

Compañero y sucesor de Mahoma. El primero de los califas perfectos; ocupó el cargo desde la muerte del Profeta (632) hasta la suya (634). Nacido poco después del 570, miembro de la tribu de Qurayš, era un comerciante no muy notable y quizás amigo personal de Mahoma antes de la vocación profética de éste. Ocupó un puesto privilegiado entre la primitiva comunidad islámica ya antes de la hégira a Medina, posición que se afianzó al casar a su hija ᶜĀ'iša con el Profeta. Fue su consejero habitual y participó en todas sus campañas. En su califato combatió la *ridda* e inició la expansión islámica hacia Siria e Iraq. Es el autor de la interpretación crítica del Corán más seguida. En este tratado es autoridad en la prescripción del azaque. (*Vid. EI*[1], I, págs. 80-82, art. de F. Bühl, y *EI*[2], I, págs. 112-114, art. de W. Montgomery Watt).

Abū Hurayra (ad-Dawsī al-Yamānī)

Compañero de Mahoma, vivió de su caridad y en su intimidad durante años, por lo que es considerado una de las fuentes más prolíficas de *ḥadīṯes* del Profeta; no obstante, algunas tradiciones o algún aspecto de ellas que se le atribuyen son invenciones posteriores y, por lo tanto, falsas. Al convertirse, menos de cuatro años antes de la muerte de Mahoma, cambió su nombre de ᶜAbd Šams por otro que varía según las fuentes. Famoso por su piedad, ocupó con alguna interrupción el cargo de gobernador de Baḥrayn. Murió a los 78 años de edad en 58-59 h./678-679 Jc. De él transmite Abū Ṣāliḥ un *ḥadīṯ* sobre la peregrinación. (*Vid.* F. Sezgin, I, págs. 81 y 97, y *EI*[2], I, págs. 132-133, art. de J. Robson).

Abū Qilāba (ᶜAlī b. Zayd al-Ǧarmī)

Tradicionista muerto en el año 104 h./722 Jc. Aquí transmite de Abū l-Aščaṯ a Ḫālid sobre la prohibición de usura en la venta. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 66).

Abū Ṣāliḥ as-Sammān (Ḏakwān al-Madanī)

Tradicionista que murió el año 101 h./719 Jc. Transmitió de Abū Hurayra a Sumay *mawlà* de Abū Bakr el *ḥadīṯ* de la peregrinación mayor y la menor (*Vid.* F. Sezgin, I, págs. 81 y 97, e Ibn Ḥağar, *Taqrīb*, I, pág. 238).

Abū ᶜUbayd (al-Qāsim b. Sallām)

Tradicionista, jurista, teólogo, notable gramático y exégeta del Corán; autor de varias obras sobre estos temas, en su mayor parte perdidas, pero que tuvieron amplia difusión y éxito. Nació en Harāt hacia el 154 h./770 Jc. de padre de origen bizantino. Estudió gramática, *qirā'āt, ḥadīṯ* y *fiqh* en Kūfa, Baṣra y Bagdad, pero no se adhirió a ninguna de estas escuelas, sino que siguió un método ecléctico entre ellas. Fue cadí de Ṭarsūs en Cilicia y al final se instaló en Bagdad. Murió en La Meca el año 224 h./838 Jc. mientras cumplía la peregrinación. Destacó por sus conocimientos, su actividad y su piedad. Es un eslabón importante en la transmisión de tradiciones; en la de los "cinco pilares del islam", que recoge este texto, se halla entre Isḥāq b. Sulaymān y ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz. (*Vid.* F. Sezgin, I, págs. 5, 8, 18, 27, 48, 94, 113, 161, 175, 210, 264 n. y 438; C. Brockelmann, I, 107, pág. 105, y *S.* I, 166; *EI²*, I, págs. 161-162, art. de H. L. Gottschalk, e Ibn Ḥayr, *Fahrasa*).

Aḥmad b. Ḫālid (b. Yazīd b. Muḥammad b. Sālim b. Sulaymān Abū ᶜUmar, Ibn al-Ǧabbāb)

Véase el capítulo: Autor. Maestros.

ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz (b. al-Marzubān b. Sābūr al-Bagawī Abū l-Ḥasan)

Filólogo y tradicionista de alta fiabilidad, aunque alguno haya dudado de él. Transmitió de Abū ᶜUbayd b. Sallām, Abū l-Ḥasan al-Aṯram y otros; de él transmite en este texto Aḥmad b. Ḫālid el *ḥadīṯ* de los "cinco pilares". Vivió en La Meca y murió el año 287 h./900 Jc. (*Vid.* F. Sezgin, I, 161, y Kaḥḥāla, VII, 124).

ᶜAlī b. Abī Ṭālib

Primo de Mahoma, fue uno de los primeros en seguir su predicación. Se convirtió también en su yerno al casarse con su hija Fāṭima, con la que fue padre de al-Ḥasan y al-Ḥusayn. En vida del Profeta participó en todas las expediciones militares, pero tras la muerte de éste ya no tomó parte en ninguna. Fue el cuarto califa del Islam entre 656 y 661; sus relaciones con los anteriores no fueron buenas. Durante su califato tuvo que hacer frente a una fuerte oposición en varios frentes. Siempre estuvo obsesionado por su deber de obedecer y aplicar la ley divina y muy pegado al Islam. Es famoso su buen conocimiento del Corán, así como sus

dotes oratorias. Hombre de espíritu profundamente religioso y partidario de un rigorismo exagerado, fue víctima de sus propias ideas al no adaptarse a las nuevas situaciones, cosa que sí supo hacer su adversario político y sucesor en el califato, Muᶜāwiya. Murió asesinado a los 62 ó 63 años de edad en 661. (*Vid. EI²*, I, págs. 392-397, art. de L. Veccia Vaglieri).

ᶜAmr b. Rāšid

En *Lisān al-mīzān* de Ibn Ḥağar (t. VII, n.º 4177, pág. 317) hallamos un tradicionista llamado ᶜAmr b. Rāšid b. Šağara al-Yamāmī que transmite de Nāfiᶜ, y de él lo hace Abū Muᶜāwiya y Wakīᶜ. En *aṭ-Ṭabaqāt* de Ibn Saᶜd (6, 346) transmite de Muḥammad b. Abī Ismāᶜīl. En este *Muḫtaṣar* aparece ᶜAmr b. Rāšid en el *isnād* de un *ḥadīṯ* sobre prohibición de la usura tras Yaḥyà b. Isḥāq y ante Muᶜāwiya b. Hišām.

al-Barā' b. ᶜĀzīb (b. al-Ḥāriṯ al-Awsī al-Anṣārī)

Compañero de Mahoma muerto en Kūfa hacia el año 72 h./691-692 Jc., cuando ya había perdido la vista. Su participación en las guerras de conquista fue significativa. Destaca también como transmisor de *ḥadīṯes* del Profeta. Aquí transmite a Yaḥyà b. Isḥāq la prohibición de la usura. (*Vid.* F. Sezgin I, pág. 63; Ibn Saᶜd, IV/II, 80, y *EI²*, I, pág. 1056, art. de K. V. Zetterstéen).

Ḫālid

Este tradicionista aparece aquí entre Abū Qilāba y Sufyān en un *ḥadīṯ* sobre la simultaneidad e igualdad de prestaciones en la permuta. Puede tratarse de Ḫālid b. Salama al-Maḫzūmī, muerto en 132 h./750 Jc. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 262, e Ibn Ḥağar, *Al-Iṣāba,* I, pág. 92, n.º 2164).

Ḥanẓala b. Abī Sufyān (b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Ṣafwān b. Umayya al-Ğamaḥī al-Makkī)

Autoridad fehaciente en materia de tradiciones. Aquí lo encontramos en el *ḥadīṯ* de los "cinco pilares" transmitiendo de ᶜIkrima b. Ḫālid a Isḥāq b. Sulaymān. (*Vid.* Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān,* VII, 2795, pág. 206, y del mismo, *Taqrīb al-tahḏīb,* I, 637, pág. 206).

al-Ḥasan b. Muḥammad b. ᶜAlī (b. Abī Ṭālib b. al-Ḥanafiyya, Abū Muḥammad)

Miembro distinguido del clan hāšimī de Medina, su ciudad natal. Eslabón fundamental en la narración de tradiciones sobre la vida de Mahoma; destaca sobre todo por ser el autor de los dos primeros tratados de teología islámica conocidos, es también famoso por su actividad en el campo de la jurisprudencia. Su muerte se puede fechar entre el 705 y el 717. Este tratado recoge un acto suyo que avala una normativa legal sobre venta de animales. (*Vid. EI²*, Supplément, livr. 5-6, págs. 357-358, art. de J. van Ess, y F. Sezgin, I, 66, 590 y 594 f.).

Ibn Abī Šayba (Abū Bakr ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. ᶜUṯmān al-ᶜAbsī al-Kūfī)

Destacado tradicionista e historiador iraquí que vivió entre 159 h./775 Jc. y 235 h./849 Jc. Estudió en ar-Ruṣāfa, viajó "en busca del saber", vivió en Bagdad y murió en Kūfa. Es miembro de una familia que dio grandes figuras a las ciencias islámicas. Transmitió de ᶜAbd Allāh b. al-Mubārak, Wakīᶜ b. al-Ǧarrāḥ y otros. De él han transmitido al-Buḫārī, Muslim, Abū Dāwūd e Ibn Māǧa, entre otros. El número de sus discípulos es elevado, así como el de sus obras. Entre éstas destaca una colección de *ḥadīṯes* ordenados por el nombre del transmisor (*musnad*), que introdujo en al-Andalus su discípulo Ibn Waḍḍāḥ y tuvo un especial éxito en el Islam occidental, y otra colección ordenada por materias (*muṣannaf*), que fue explicada a los andalusíes por Baqī. Aquí apoya con su autoridad dos *ḥadīṯes* sobre el lucro usurario; transmite una vez de Wakīᶜ y otra de Muᶜāwiya b. Hišām y, en ambos casos, le sigue Ibn Waḍḍāḥ. (*Vid.* Sezgin, I, pág. 108; *EI²*, III, pág. 714, art. de Ch. Pellat; C. Brockelmann, *S.* I, 215, I, f y 260; M. Makkī, "Ensayo sobre las aportaciones orientales", *RIEEI*, pág. 196; R. Ureña, *Historia de la literatura jurídica española*, pág. 253, e Ibn Ḫayr, *Fahrasa, BAH*, IX, págs. 131-133 y 137-138).

Ibn al-Qāsim (ᶜAbd ar-Raḥmān b. al-Qāsim b. Ḫālid al-ᶜUtāqī, Abū ᶜAbd Allāh)

El más relevante discípulo de Mālik, propagador de su doctrina en Egipto y el Magreb. Nació en torno al año 128 h./746 Jc. o más probablemente en el 132 h./749 Jc. en Ramla (Palestina) y murió en El Cairo en el 191 h./806 Jc. Siguió las ense-

ñanzas de Mālik en Medina durante veinte años y es honrado como el que ha transmitido sus opiniones con más exactitud. Éstas se encuentran en sus respuestas a consultas de sus alumnos, recogidas en un tratado cuya forma definitiva se debe a su discípulo Saḥnūn; la obra se llama *al-Mudawwana* y es un libro fundamental en la escuela mālikí. Ibn al-Qāsim es también autor de la versión de la obra del maestro, *al-Muwaṭṭa'*. Aquí aparece como autoridad en dos cuestiones relativas a la oración. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 465; *EI²*, III, pág. 840, art. de J. Schacht; C. Brockelmann, *S.* I, 176.2, pág. 299; M. Makkī, "Ensayo sobre las aportaciones orientales", *RIEEI,* 1961-62, págs. 196-202; Ibn Ḫallikān, II, 86; R. Castejón, *Los juristas hispano-musulmanes,* 138.2, págs. 38-39; *EI¹*, III, págs. 393, art. de Th. W. Juynboll; Ben Cheneb, *Classes,* 138, e Ibn Ḫayr, *Fahrasa,* pág. 254).

Ibn Šihāb (Muḥammad b. Muslim b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. Šihāb az-Zuhrī, Abū Bakr)

Gran tradicionista, teólogo, poeta e historiador. La fecha de su nacimiento se sitúa entre el 50 y el 58 h./670-677 Jc.; la de su muerte, el 17 de *ramaḍān* de 124 h./25 de julio de 742 Jc. Es una de las autoridades más frecuentemente citadas en el dominio del *ḥadīṯ*. Su celo por las tradiciones le hizo destacar ya en Medina. Se trasladó pronto a Siria, donde se estableció y gozó del favor de los califas omeyas. A él se debe la precisión de la doctrina jurídica en el Ḥiğāz. En este tratado es transmisor entre Mālik b. Aws y Mālik b. Anas. (*Vid. EI¹*, VIII, págs. 1239-41, s.v. "al-Zuhrī", art. de J. Horovitz; *EI²,* II, págs. 906-912, s.v. "fiḳh", art. de J. Schacht; III, pág. 25, s.v. "ḥadīṯh", art. de J. Robson III, pág. 511, s.v. "Hišām", art. de F. Gabrieli; C. Brockelmann, I, 65.2, pág. 64, y F. Sezgin, I, 280-283).

Ibn ᶜUmar (*vid.* ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar)

Ibn Waḍḍāḥ (*vid.* Muḥammad b.Waḍḍāḥ)

ᶜIkrima b. Ḫālid

Ibn Ḥağar (*Lisān al-mīzān,* VII, 4069, pág. 308) califica de débil la autoridad, en materia de tradiciones, de ᶜIkrima b. Ḫālid b. Salama b. al-ᶜĀṣ b. Hišām al-

Maḫzūmī, que transmitió de su padre (*vid.* Ḫālid). Aquí transmite la tradición de los "cinco pilares" del Islam de Ibn ᶜUmar a Ḥanẓala b. Abī Sufyān.

Isḥāq b. Sulaymān (b. ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh al-Hāšimī, Abū Yaᶜqūb)

Personaje que gozó de gran respeto en su época, lugarteniente del califa Hārūn ar-Rašīd en Medina, Baṣra y Egipto. Murió en Bagdad, probablemente en el paso del s. II al III h. Es el eslabón entre Ḥanẓala b. Abī Sufyān y Abū ᶜUbayd en la transmisión del *ḥadīṯ* de los "cinco pilares" del Islam. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 313).

Mālik (b. Anas b. Mālik b. Abī ᶜĀmir b. ᶜAmr b. al-Ḥāriṯ b. Gaymān b. Huṭayl al-Aṣbaḥī, Abū ᶜAbd Allāh)

Fundador de la escuela jurídica que lleva su nombre. Nació en Medina hacia 90-97 h./709-716 Jc. Pertenece a la cuarta generación islámica. Se dedicó al estudio y enseñanza del *fiqh* y el *ḥadīṯ* en su ciudad natal, de la que fue cadí y cuya ley consuetudinaria sistematizó y codificó. Su relación con los califas ᶜAbbāsíes se vio sometida a altibajos; parece que él sentía más aprecio por los Omeyas. Autor del *corpus iuris* de la escuela, *al-Muwaṭṭa'*, colección de tradiciones ordenadas por temas con una finalidad jurídica, que ha sido objeto de diversas recensiones y comentarios por parte de seguidores de su doctrina. Aquí transmite de Nāfiᶜ, Sumay *mawlà* de Abū Bakr e Ibn Šihāb a Yaḥyà b. Yaḥyà. (*Vid. EI*^{1}, V, págs. 205-209, art. de J. Schacht; *EI*^{2}, VI, págs. 247-250, art. de J. Schacht; C. Brockelmann, I, págs. 184-186; F. Sezgin, I, págs. 457-464; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* II, pág. 213; Ibn an-Nadīm, *Fihrist,* 280-281, e Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* III, 284-287).

Mālik b. Aws (b. al-Ḥidṯān b. ᶜAwf al-Yarbūᶜī an-Naṣrī, Abū Saᶜīd)

Tradicionista perteneciente a la segunda generación islámica (*tābiᶜī*), medinés. Vivió entre 1-92 h./622-710 Jc. Su conversión al Islam fue tardía; en tiempos de ᶜUmar era jefe de su pueblo. Es autoridad en *ḥadīṯes* y se dice que vió al Profeta, pero no se le atribuye transmisión directa de él. En este texto transmite de ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb a Ibn Šihāb az-Zuhrī un *ḥadīṯ* sobre la simultaneidad en la entrega de

las dos prestaciones en la venta. (*Vid.* az-Ziriklī, *Al-Aᶜlām,* 5, pág. 258; *Al-Iṣāba,* 7597, y *Tahḏīb,* 10,10).

Muᶜāwiya b. Hišām (al-Azdī al-Qaṣār al-Kūfī, Abū l-Ḥasan, mawlà de Ibn Asad)

Tradicionista que transmite de aṯ-Ṯawrī y de ᶜAlī b. Ṣāliḥ y de él, Aḥmad e Isḥāq (*vid.* Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān,* VII, 4876, pág. 392). En el *Muḫtaṣar* prohibe la usura siguiendo a ᶜAmr b. Rāšid y precediendo a Ibn Abī Šayba.

Muḥammad b. Waḍḍāḥ (b. Bazīᶜ al-Qurṭubī, Abū ᶜAbd Allāh)

Jurista, tradicionista y asceta nacido en Córdoba hacia 199 h./ 815 Jc. y muerto en 287 h./900 Jc. Partidario de la ciencia de las tradiciones en su pugna con el *fiqh* mālikí. En sus viajes a Oriente escuchó lecciones de grandes tradicionistas, entre ellos Ibn Ḥanbal e Ibn Abī Šayba cuyo *musnad* introdujo en al-Andalus, lo mismo que el *muṣannaf* de Wakīᶜ b. Ǧarrāḥ, alguna obra de Sufyān aṯ-Ṯawrī y otras. Se enfrentó con Baqī, otro tradicionista y defensor de esta ciencia en al-Andalus. Aprendió, además, de distinguidos ascetas y juristas mālikíes, tales como Yaḥyà b. Yaḥyà, Saḥnūn, Aṣbag e Ibn Ḥabīb. Entre sus discípulos destacan Ibn Masarra, Qāsim b. Aṣbag y algunos que, a su vez, fueron maestros de aṭ-Ṭulayṭulī, como Aḥmad b. Ḫālid, Wasīm b. Saᶜdūn y Saᶜīd b. ᶜUṯmān. En este tratado se encuentra en dos tradiciones sobre la prohibición de practicar usura y en una sobre la peregrinación. (*Vid.* C. Brockelmann, *S.* II, 978 y III, 1317; F. Sezgin, I, pág. 474; Ibn al-Faraḍī, *Tārīḫ,* VII, 70; aḍ-Ḍabbī, *Bugya,* I, 291, págs. 123-124; R. Castejón, *Los juristas hispano-musulmanes,* págs. 112-113, n.º 241; M. Marín, "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus"; M. Fierro, *Kitāb al-Bidaᶜ,* e Ibn Ḫayr, *Fahrasa,* 150, 255 y 274).

Nāfiᶜ (mawlà de ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar)

Tradicionista miembro de la segunda generación islámica (*tābiᶜī*), que transmite directamente de Ibn ᶜUmar e Ibn Muḥammad a Mālik b. Anas, siendo éste uno de sus discípulos más destacados. Murió el año 117 h./735 Jc. Aquí aparece en *ḥadīṯes* relativos a ventas. (*Vid.* F. Sezgin, I, págs. 82, 89, 94, 285, 457 y 490).

Saᶜīd b. al-Musayyab (b. Ḥazn al-Maẖzūmī, Abū Muḥammad)

Uno de los "siete juristas de Medina". Historiador, genealogista, tradicionista y jurisconsulto. Nació hacia el 13 h./634 Jc. y murió en Medina el 94 h./713 Jc. *Tābiᶜī* que se guió por sentencias jurídicas del califa ᶜUmar y las transmitió a sus discípulos Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar, az-Zuhrī y otros. En este tratado es autoridad en cuestiones relativas al *istinğā'*. (Vid. F. Sezgin, I, págs. 21, 89, 90, 248, 254, 258, 276, 404 y 407).

Saᶜīd b. ᶜUṯmān

Véase el capítulo: Autor. Maestros.

Sufyān (b. Saᶜīd b. Masrūq b. Ḥabīb aṯ-Ṯawrī al-Kūfī, Abū ᶜAbd Allāh)

Tradicionista, jurista, teólogo y asceta. Nació aproximadamente el año 95 h./712 Jc. y murió el 161 h./778 Jc. Vivió en Kūfa donde fue imán y fundó una escuela de jurisprudencia típicamente iraquí. Fue el primero en organizar de forma sistemática y válida los *ḥadīṯes* en esa ciudad. Estudió y transmitió de su padre y otros sabios. En al-Andalus tuvo éxito, no como creador de una escuela jurídica, sino como narrador de tradiciones y conocedor de la interpretación coránica; Ibn Waḍḍāḥ difundió alguna de sus obras. Debió de ser también gran matemático. Aquí transmite de Ḫālid a Wakīᶜ sobre la equivalencia y simultaneidad en el contrato de venta. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 518 f; *EI²*, VII, págs. 500-502, art. de M. Plessner; Kaḥḥāla, IV, 234; Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān*, VII, 3154, pág. 233; R. Castejón, *Los juristas hispano-musulmanes*, 134, pág. 33, y J. Schacht, *Origins*, pág. 242).

Sumay mawlà de Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq

Tradicionista no identificado. En este tratado aparece en el *isnād* de un *ḥadīṯ* del Profeta referente a la peregrinación, ocupando el tercer lugar, tras Abū Ṣāliḥ as-Sammān y ante Mālik b. Anas.

ᶜUbāda b. aṣ-Ṣāmit (Abū l-Walīd)

Compañero del Profeta establecido en Palestina. Es uno de los recopiladores del Corán y calificado de *naqīb*. Murió en Ramla el año 34 h./656 Jc. o el 54 h./674

Jc. Aquí es el primer narrador de una tradición de Mahoma sobre la prohibición de la usura; le sigue en la cadena Abū l-Aš^{c}aṯ. (*Vid.* Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba,* 4497, e Ibn Sa^{c}d, *Ṭabaqāt*, II/II, 113 y III/II, 94).

^{c}Ubayd Allāh b. Yaḥyà

Véase el capítulo: Autor. Maestros.

^{c}Umar b. al-Ḫaṭṭāb

Después de ser un manifiesto enemigo del Islam, se convirtió y fue uno de los más destacados y convencidos musulmanes de los primeros momentos. Organizador del nuevo Estado teocrático ya en vida de Mahoma y colaborador de Abū Bakr, ocupó el califato tras éste, entre los años 634 y 644; es, pues, el segundo califa perfecto. Gracias a su gran talento político y su autoridad, pudo dirigir y controlar la expansión territorial del Islam y organizar el Estado musulmán, pues fue en este periodo cuando se formaron muchas de las instituciones políticas que lo iban a regir durante largo tiempo. La tradición lo hace también modelo de las virtudes del Islam. De él transmite en este tratado Mālik b. Aws sobre la necesidad de que la entrega de las dos partes en la venta tenga lugar en el mismo momento. (*Vid. EI*^{1}, VI, págs. 982-984, art. de G. Levi Della Vida).

Usāma b. Zayd (b. Ḥāriṯa)

Compañero de Mahoma. Participó en alguna de las primeras expediciones militares y dirigió el ejército musulmán en la campaña de Siria durante el califato de Abū Bakr. Murió el año 54 h./673 Jc. (*Vid.* F. Sezgin, I, pág. 176, e Ibn Sa^{c}d, *Ṭabaqāt*, IV/I, 42 bis, 51, II/I, 136 y II/II, 40).

Wakī^{c} (b. al-Ǧarrāḥ b. Mulayḥ-o Mālik- ar-Ruʾāsī, Abū Sufyān)

Uno de los mayores tradicionistas del Islam. Contó con el apoyo del califa Hārūn y gozó de gran prestigio y autoridad en su época. Destacó por su piedad, sus conocimientos y su labor en la sistematización de *ḥadīṯes.* Escribió, además, bastantes libros sobre esta materia, como el *muṣannaf* que Muḥammad b. Waḍḍāḥ explicó en al-

Andalus. Nació en Kūfa en 129 h./746 Jc. y murió mientras cumplía la peregrinación el año 197 h./812 Jc. Entre sus transmisores cuenta Ibn Abī Šayba. Aquí transmite de Sufyān un *ḥadīṯ* sobre la permuta. (*Vid.* F. Sezgin, I, págs. 96 y 108).

Wasīm b. Saᶜdūn (al-Qaysī, Abū Muḥammad)

Jurista y hombre virtuoso que cuenta entre los maestros de aṭ-Ṭulayṭulī. Véase el capítulo: Autor. Maestros.

Yaḥyà (*vid.* Yaḥyà b. Yaḥyà)

Yaḥyà b. Isḥāq

En *aṭ-Ṭabaqāt* (7, pág. 340) de Ibn Saᶜd hallamos un tradicionista, calificado como de confianza, llamado Abū Zakariyyā' as-Sayyalaḥīnī, que transmite de Yaḥyà b. Ayyūb, de Ibn Lahīᶜa y otros, se estableció en Bagdad y allí murió en 210 h./825-26 Jc., durante el califato de al-Ma'mūn. Pero, por las fechas, no puede ser este tradicionista. Aquí transmite la prohibición de la usura de al-Barā' b. ᶜĀzib a ᶜAmr b. Rāšid.

Yaḥyà b. Yaḥyà (b. Kaṯīr al-Layṯī)

El introductor de la doctrina mālikí en al-Andalus de forma definitiva. De origen bereber, mawlà de los Banū Layṯ, debió de nacer hacia 147 h./764 Jc. Comenzó su aprendizaje en ciencia islámica con maestros cordobeses; más tarde, en sus viajes a Oriente, tuvo ocasión de recibir lecciones de importantes tradicionistas y juristas, entre ellos Mālik b. Anas, de cuya obra (*al-Muwaṭṭa'*) hizo una de las mejores recensiones y la más divulgada. Su influencia política, social e intelectual en al-Andalus fue enorme: dirigió a los alfaquíes en sus cambiantes relaciones con la dinastía Omeya, actuó de árbitro en los nombramientos de jueces y marcó la pauta en la enseñanza y los tribunales. Todo eso y el gran número de sus discípulos permite afirmar que a partir de él existe la escuela mālikí andalusí, a pesar de que en ciertas cuestiones siguió alguna dirección no-mālikí, por ejemplo la de Layṯ b. Saᶜd. En su actividad literaria y doctrinal seguía enseñanzas de otros, pero revis-

tiéndolas de su propio espíritu y, si triunfaron sobre otras, fue por su reputación y su prestigio personal. Su notoriedad se refleja en la frase de Ibn Lubbāba: "El jurisconsulto de al-Andalus es ᶜĪsà b. Dinar, el erudito Ibn Ḥabīb y el intelectual Yaḥyà b. Yaḥyà". Murió a los 87 años, hacia el 233-234 h./847-849 Jc. En esta obra transmite de Mālik y de él, su hijo ᶜUbayd Allāh y Muḥammad b. Waḍḍāḥ. (*Vid.* al-Faraḍī, II, 1554, págs. 44-46; aḍ-Ḍabbī, II, 1497, págs. 495-498; Ibn Farḥūn, ed. Cairo, 2, págs. 352-353; Ibn Ḫallikān, 802; J. Ribera, *Aljoxani,* págs. 13, 79, 86-87, 101-102, 108-112 y 122; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* II, 221-222; R. Castejón, *Los juristas hispano-musulmanes,* n.º 171, págs. 57-59; J. López Ortiz, *Figuras de jurisconsultos hispano-musulmanes*; M. Fierro, "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà, «el inteligente de al-Andalus»", *EOBA,* VIII (1997), págs. 269-344, y C. Brockelmann, I, 176, pág. 185).

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

SIGLAS UTILIZADAS

AHDE: *Anuario de Historia del Derecho Español.*
BAH: *Bibliotheca Arabico-Hispana.*
CIEM: Comité International d'Etudes Morisques.
EI^{1}: *Encyclopaedia of Islam*, 1ª ed.
EI^{2}: Encyclopédie de l'Islam, 2ª ed.
EOBA: *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus.*
GAL: *Geschichte der arabischen Litteratur.*
MEAH: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos.*
RIEEI: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.*
S.: *Supplementband.*

FUENTES

ABŪ YŪSUF, Y., *Kitāb al-Ḫarāǧ*, El Cairo, 1352 h.; trad. E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier,* París, 1921.

AḤMAD BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāǧ bi-taṭrīz al-Dībāǧ,* El Cairo, 1932.

BEN CHENEB, *Classes,* v. AL-ḪUŠANĪ *Ṭabaqāt* .

Breviario Sunní, v. GAYANGOS.

Bugyat al-Wuᶜāt, v. AS-SUYŪṬĪ.

AḌ-ḌABBĪ, *Kitāb Bugyat al-multamis fī tārīḫ riǧāl ahl al-Andalus,* ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Cairo-Beirut, 1989.

——: *Kitāb Bugyat al-multamis fī tārīḫ riǧāl ahl al-Andalus,* ed. F. Codera y J. Ribera, *BAH,* III, Madrid, 1885.

AḌ-ḎAHABĪ, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, 2 vols., Beirut, s.d.

Dībāǧ, v. IBN FARḤŪN.

AL-ǦAZĪRĪ, ᶜAlī b. Yaḥyà, *al-Maqṣad al-maḥmūd fī talḫīṣ al-ᶜuqūd,* estudio y edición crítica por A. Ferreras, Fuentes Arábico-Hispanas, 23, CSIC-AECI, Madrid, 1998.

ḪALĪL IBN ISḤĀQ, *Al-Muḫtaṣar,* ed. Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī, El Cairo, s. d.; trad. Guidi y Santillana, *Il Muhtaṣar,* Milán, 1919; trad. G. H. Bousquet, *Abrégé de la loi musulmane,* Argel-París, 1956-62.

AL-ḤUMAYDĪ, *Ǧaḏwat al-muqtabis,* ed. M. Ibn Tāwīt, Cairo, 1372 h.

AL-ḪUŠANĪ, *Ṭabaqāt ᶜulamā' Ifrīqiya wa-Tūnis,* Beirut, *s.d.* (reimp. de la ed. Ben Cheneb, Argel, 1920).

——: *Quḍāt Qurṭuba,* ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914.

IBN AL-ABBĀR, *Kitāb at-Takmila li-Kitāb aṣ-Ṣila,* ed. F. Codera, *BAH,* t. V-VI, Madrid, 1887.

——: *al-Muᶜǧam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī ᶜAlī aṣ-Ṣadafī,* ed. F. Codera, *BAH,* t. IV, Madrid, 1886.

IBN ᶜABD AR-RA'ŪF, *Risāla fī ādāb al-ḥisba,* ed. E. Lévi-Provençal, *Trois traités hispaniques de ḥisba,* El Cairo, 1955; trad. R. Arié, "Traduction anotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf et de ᶜUmar al-Garsīfī", *Hespéris-Tamuda,* I (1960).

IBN ABĪ R-RABĪᶜ, v. CHALMETA.

IBN AL-ᶜAṬṬĀR, *Kitāb al-waṯā'iq wa-s-siğillāt, Formulario notarial hispano-árabe* (*s. X*), ed. P. Chalmeta y F. Corriente, Academia Matritense del Notariado e Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1983.

IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb aṣ-ṣila fī ta'rīḫ a'immat al-Andalus,* ed. F. Codera, *BAH,* I y II, Madrid, 1882-83, e I. ᶜAbbās, Beirut, 1965.

IBN AL-FARAḌĪ, *Kitāb ta'rīḫ ᶜulamā' al-Andalus, BAH,* VII-VIII, ed. F. Codera, Madrid, 1891-2.

——: *Kitāb ta'rīḫ ᶜulamā' al-Andalus,* ed. El Cairo, 1966.

IBN FARḤŪN, *al-Dībāğ al-muḏhab fī maᶜrifat aᶜyān ᶜulamā' al-maḏhab,* ed. M. al-Aḥmadī, El Cairo, 1974.

IBN ḤAĞAR, *Kitāb al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba,* El Cairo, 1905-1907.

——: *Lisān al-mīzān,* Beirut, 1971.

——: *Taqrīb at-tahḏīb,* El Cairo, 1960.

IBN ḪALLIKĀN, *Kitāb wafayāt al-aᶜyān wa anbā' abna' az-zamān,* ed. ᶜAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1948; trad. M. de Slane, *Biographical dictionary,* Londres, 1871.

IBN AL-ḪAṬĪB, *al-Iḥaṭa fī aḫbār Garnāṭa,* 4 vols., ed. ᶜInān, El Cairo, 1973-77.

IBN ḪAYR, *Fahrasat mā rawāhu ᶜan šuyūḫihi min al-dawāwīn al-muṣannafa fī ḍurūb al-ᶜilm wa anwāᶜ al-maᶜārif,* ed. Codera, BAH, IX-X, Zaragoza, 1893-5.

IBN AL-ᶜIMĀD, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab,* 4 vols., Beyrut, 1988.

IBN MUGĪṬ, *Al-Muqniᶜ fī ᶜilm al-šurūṭ,* ed. F. J. Aguirre Sádaba, Fuentes Arábico-Hispanas, 5, CSIC-ICMA, Madrid, 1994.

IBN AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist,* El Cairo, 1930.

IBN SAᶜD, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrà,* ed. M Mittwoch y E. Sachau, Leyden, 1904-8.

IBN WAḌḌĀḤ, *Kitāb al-Bidaᶜ,* ed., trad. y est. M. Fierro, CSIC, Madrid, 1988.

Iṣāba, v. IBN ḤAGAR.

ᶜIYĀḌ, *Tartīb al-madārik,* ed. Aḥmad Bukayr Maḥmūd, Beirut, 1968.

——: *Tartīb al-madārik,* ed. M. aṭ-Ṭanǧī, Rabat, 1965-82.

GAYANGOS, P., "Tratados de legislación musulmana. Leyes de Moros. Breviario Sunní", *Memorial Histórico Español,* V (1853), Madrid.

Leyes de Moros, v. GAYANGOS.

Llibre de la çunna e xara dels moros, ed. C. Barceló, Universidad de Córdoba, 1989.

MĀLIK B. ANAS, *al-Muwaṭṭa',* rec. Yaḥyà al-Maṣmūdī, ed. ᶜAbd al-Bāqī, 2 vols., El Cairo, 1951.

——: *al-Muwaṭṭa',* rec. aš-Šaybānī, ed. ᶜAbd al-Laṭīf, El Cairo, 1968.

——: *al-Muwaṭṭa',* trad. ingl. de Aisha Abdurrahman Bewley, Kegan Paul International, London-New York, 1989.

AL-MAQQARĪ, *Nafḥ aṭ-ṭīb,* 8 vols., ed. ᶜAbbās, Beirut, 1968.

Muᶜǧam, v. IBN AL-ABBĀR.

Nayl, v. AḤMAD.

AL-QAYRAWĀNĪ, Ibn Abī Zayd, *Ar-Risāla,* ed. y trad. L. Bercher, Argel, 1945.

Risāla, v. AL-QAYRAWĀNĪ.

Šaḏarāt , v. IBN AL-ᶜIMĀD.

SAḤNŪN IBN SAᶜĪD, *Al-Mudawwana al-kubrà,* 4 vols., Beirut, 1986.

SANTILLANA, *Il Muhtaṣar,* v. ḤALĪL.

Ṣila, v. IBN BAŠKUWĀL.

AS-SUYŪṬĪ, *Bugyat al-wuᶜāt fī ṭabaqāt al-lugawiyyīn wa n-nuḥāt,* ed. M. Ibrāhīm, Beirut, 1979.

Taḏkirat, v. AḎ-ḎAHABĪ.

Taḥḏīb, v. IBN ḤAǦAR.

Takmila, v. IBN AL-ABBĀR.

AT-TUǦĪBĪ, *Barnāmaǧ,* ed. ᶜA. Ḥ. Manṣūr, Túnez, 1981.

AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miᶜyār al-muᶜrib wa-l-ǧāmiᶜ al-mugrib ᶜan fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib,* ed. M. Ḥaǧǧī, Rabat, 1981-83.

BIBLIOGRAFÍA

ARCAS CAMPOY, M., "Algunas consideraciones sobre los tratados de jurisprudencia mālikí de al-Andalus", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,* XXXVII, 1 (1988), Granada, págs. 13-21.

ASÍN, M., *Abenmasarra y su escuela,* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1914.

AṢ-ṢAMADĪ, *Ḥarakat al-ḥadīṯ bi-Qurṭuba,* Rabat, 1995.

ÁVILA, M. L., *La sociedad hispano-musulmana al final del Califato,* CSIC, Madrid, 1985.

BARCELÓ, C., *Manuscritos árabes custodiados en la Biblioteca Universitaria,* Valencia, 1982.

BEN CHENEB, M., "Étude sur les personnages mentionnés dans l'idjāza du cheikh ᶜAbd al-Qādir el-Fāsy", *Actes du XIV Congrés Int. des Orientalistes,* t. IV, París, 1907.

BOSCH VILÁ, J., "Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses", *Al-Andalus,* XXII (1957), págs. 463-470.

BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen Litteratur,* 2 vols., Leiden, 1943-49; *Supplementband,* 3 vols., Leiden, 1943-49.

BRUNSCHVIG, R., *Études d'Islamologie,* 2 vols., Ed. Maisonneuve et Larose, París, 1976.

——: "Polémiques médiévales autour du rite de Mālik", *Al-Andalus,* XV (1950), págs. 377-435.

CANO ÁVILA, P., "Contratos de compraventa en el Reino Nazarí de Granada, según el tratado notarial de Ibn Salmūn", *Al-Qanṭara,* IX (1988), págs. 323-351.

CARDAILLAC, L., *Cristianos y moriscos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640),* FCE, Madrid, 1979.

CARMONA, A., "Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: El texto atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī", *Al-Qanṭara,* XIX (1998), págs. 67-102.

CASIRI, M., *Bibliothecae arabico-hispanae escurialensis,* Madrid, 1760.

CASTEJÓN, R., *Los juristas hispano-musulmanes,* Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1948.

CASTILLO, C., "Algunos aspectos de la angelología islámica según Šihāb al-Dīn al-Aš'arī", *MEAH,* XXVI-XXVIII (1977-79), págs. 423-431.

Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Codices arabicos, Londres, 1846-1852.

CERVERA, M. J., "Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)", *Aragón en la Edad Media,* X-XI (1993), págs. 165-187.

——: *La plegaria musulmana en el «Compendio» de aṭ-Ṭulayṭulī. Transcripción del ms. de Sabiñán (Zaragoza),* Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza, 1987.

——: "Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del *Muḫtaṣar* de *aṭ-Ṭulayṭulī*", *Aragón en la Edad Media,* VIII (1989), págs. 175-183.

CODERA, F., *Tratado de numismática arábigo-española,* Madrid, 1879.

COLIN, G. S., *Un manuel hispanique de ḥisba,* Institut des Hautes Études Marocaines, XXI, París, 1931.

CORRIENTE, F., *A dictionary of Andalusi Arabic,* Ed. Brill, Leiden, 1997.

——: *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá,* Madrid, 1988.

CHALMETA, P., "Le *Barnāmağ* d'Ibn Abī l-Rabīᶜ", *Arabica,* XV (1968), págs. 183-208.

CHELHOD, J., *Les structures du sacré chez les arabes,* Maisonneuve, París, 1964.

DERENBOURG, H., *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* París, 1884.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría,* Revista de Occidente, 1979; Alianza Universidad, 1985.

DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes,* Leiden-París, 1927.

Encyclopaedia of Islam, 1.ª ed., 1913-1936, rep. E. J. Brill, 1987.

Encyclopédie de l'Islam, 2.ª ed., Ed, Brill, Leiden, 1960...

ESTEVE BARBA, F., *Catálogo de la colección de manuscritos Borbón-Lorenzana,* Madrid, 1942.

FADEL, M., "Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*", *Islamic Law and Society,* 3 (1996), págs. 193-233.

FIERRO, M., "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà, «el inteligente de al-Andalus»", *EOBA,* VIII (1997), págs. 269-344.

——: "El derecho mālikí en al-Andalus: siglos II/VIII- V/XI", *Al-Qanṭara,* XII (1991), págs. 119-132.

——: "La Fahrasa de Ibn al-Ṭallāᶜ", *EOBA*, II, ed. por M. L. Ávila, CSIC, Granada, 1989, págs. 277-297.

FIERRO, M., "La polémique à propos de *rafᶜ al-yadayn fī l-ṣalāt* dans al-Andalus", *Studia Islamica,* LXV (1987), págs. 69-90.

——: "Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*), *Al-Qanṭara,* VI (1985), págs. 79-102.

FÓRNEAS, J. M., "El Barnāmaŷ de al-Wādī Āšī", *Al-Andalus*, XXXVIII (1973), págs. 1-67, y XXXIX (1974), págs. 301-361.

FUERCH, M. A., *The Text and Concordance of Biblioteca Nacional Manuscript 4987,* Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1986 (en microfichas).

GAL, v. BROCKELMANN.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., *Le Pélerinage de la Mecque,* París, 1923.

GIL, P., "Manuscritos aljamiados de mi colección", *Homenaje a Codera,* Zaragoza, 1904.

GOITEIN, S. D., "Prayer in Islam", en: *Studies in Islamic History and Institutions,* Leiden, 1968, págs. 73-89.

GOLDZIHER, I., *Muhammedanische Studien,* 2 vols., Hildesheim, 1971.

GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Los mozárabes de Toledo en los ss. XII y XIII,* Madrid, 1936.

——: "Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid", *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes,* Madrid, 1915.

HINZ, W., *Islamische Masse und Gewichte,* Leiden, E.J. Brill, 1970.

JADAANE, F., "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane", *Studia Islamica,* 41 (1975), págs. 23-61.

KAḤḤĀLA, U. R., *Muᶜğam al-mu'allifīn,* 15 vols., Beirut, 1957.

KAZIMIRSKI, A., *Dictionnaire arabe-français,* 2 vols., Ed. Maisonneuve, París, 1960.

LACHIRI, N., "La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias", en: *Arabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval,* ed. C. del Moral, Feminae, Universidad de Granada, Seminario de Estudios de la Mujer, 1993.

LAGARDÈRE, V., *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miᶜyār d'al-Wanšarīsī,* Casa de Velázquez-CSIC, Madrid, 1995.

——: "La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus", *Al-Qanṭara,* VII (1986), págs. 135-228.

LANE, E. W., *Arabic-English Lexicon,* New York, 1955.

——: *Manners and customs of the Modern Egyptians,* Londres, 1963.

LONGÁS, P., *Vida religiosa de los moriscos,* Madrid, 1915.

LÓPEZ ORTIZ, J., "Figuras de jurisconsultos hispano-musulmanes", *Religión y Cultura,* XVI (1931), págs. 94-104.

——: "La recepción de la escuela malequí en España", *AHDE,* VII (1930), págs. 1-167.

MAḤMŪD, A. Ḥ., *Al-ḥaǧǧ al-mabrūr,* Dār al-Ša^{c}b wa Miṣr li-ṭ-ṭayarān, El Cairo, *s.d.*

MAKKĪ, M., "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *RIEEI,* IX-X (1961-62), págs. 65-231, y XI-XII (1963-64), págs. 7-140.

MARÍN, M., "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus", *Al-Qanṭara,* I (1980), págs. 65-208.

——: "Familias de ulemas en Toledo", *EOBA,* V, ed. por M. Marín y J. Zanón, CSIC-ICMA, Madrid, 1992, págs. 229-271.

——: "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", *EOBA,* I, ed. por M. Marín, CSIC, Madrid, 1988, págs. 23-182.

——: "Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī ^{c}Īsà", *Al-Qanṭara,* VI (1985), págs. 291-320.

MATEU Y LLOPIS, F., *Glosario hispánico de numismática,* CSIC, Barcelona, 1946.

MILLIOT, L., *Introduction a l'étude du droit musulman,* Sirey, París, 2.ª ed., 1987.

MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran,* J. Vrin, París, 1968.

MUHSIN KHAN, *The translation of the meanings of "Ṣaḥīḥ al-Buḫārī",* Lahore, 1976.

PELLICER, J., "Dirhems de al-Andalus", *I Jarique de estudios numismáticos hispano-árabes,* Zaragoza, 1986.

PELTIER, *F., Le livre des ventes du Mouwatta de Malik b. Anas,* Argel, 1911.

PEÑA, S. y ARIAS, J. P., "Gramáticos árabes en Málaga", *Analecta Malacitana,* Universidad de Málaga, 1993.

PÉREZ DE COLOSIA, I., "La religiosidad de los moriscos malagueños", *Actes du II Symposium International du CIEM sur: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous,* ed. A. Temimi, Túnez, 1984, págs. 181-198.

PONS BOIGUES, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid, 1898.

RAMOS, A., "Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaŷ* de at-Tuŷībī", *Al-Qanṭara,* VII (1986), págs. 107-134.

——: "Le Barnāmağ d'al-Tuǧībī", *Arabica,* XXIV (1977).

RIBERA, J., *Aljoxani. Historia de los jueces de Córdoba,* Madrid, 1914.

RIBERA, J. y ASÍN, M., *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta,* Madrid, 1912.

SAAVEDRA, E., "Indice general de la literatura aljamiada", *Memorias de la Real Academia Española,* VI (1889), Madrid, págs. 140-328.

SABBAGH, L., "La religion des Moriscos entre deux fatwas", *I Table Ronde Internationale sur les morisques et leur temps,* Montpellier, 1981, págs. 43-56.

SANTILLANA, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita,* Istituto per l'Oriente, 2 vols., Roma, 1926-38.

SAUVAIRE, H., "Matériaux pour servir a l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *Journal Asiatique,* 1879-87.

SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law,* Oxford, 1964.

——: *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1975.

SERRANO RUANO, D., "La práctica legal (*ᶜamal*) en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de los *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* de Muḥammad ibn ᶜIyāḍ", *Qurṭuba. Estudios andalusíes,* I (1996), págs. 171-192.

SEZGIN, F., *Geschichte der arabischen Schrifttums,* Leiden, 1967-84.

UREÑA, R., *Historia de la literatura jurídica española,* Madrid, 1906.

VAJDA, G., *Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris,* París, 1953.

VALLVÉ, J., "Notas de metrología hispano-árabe", *Al-Andalus,* XLI (1976), págs. 339-354; XLII (1977), págs. 61-121; *Al-Qanṭara,* V (1984), págs. 147-167.

WENSINCK, A. J., *A Handbook of Early Muḥammadan Tradition,* Ed. Brill, Leiden, 1971.

——: *Concordance et indices de la Tradition Musulmane,* 7 vols., Leiden, 1936.

WRIGHT, W., *A Grammar of the Arabic Language,* Cambridge, 1962.

AZ-ZIRIKLĪ, J., *Al-Aᶜlām*, 10 vols, El Cairo, 1954-59.